ISSUE
22

GERMENEVTIKA DREVNERUSSKOI LITERATURY
[HERMENEUTICS OF OLD RUSSIAN LITERATURE]
ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

СБОРНИК
22

ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМЕНИ А.М. ГОРЬКОГО
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

СБОРНИК 22

Главный редактор
О.А. Туфанова

Научный редактор
М.В. Каплун

ISSN 1607-6192 (Print)
ISSN 2713-2226 (Online)

Москва
ИМЛИ РАН
2023

УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4
Г 37

Утверждено к печати Ученым советом
Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук

Рецензенты:
АА. Пауткин, д-р филол. наук, профессор,
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
В.В. Лепахин, д-р филол. наук, профессор,
Сегедский университет

Г 37 Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова, науч. ред. М.В. Каплун. — М.: ИМЛИ РАН, 2023. — 608 с.
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22
https://elibrary.ru/WIGBYF
ISBN 978-5-9208-0727-4

Книга представляет собой комплексное фундаментальное исследование по истории русской литературы XI — начала XVIII вв., отражающее различные научные школы и направления. Материалы структурированы по разделам в зависимости от предмета, тематики и методов анализа и показывают как новизну, так и традиционность проблематики исследований. В центре внимания — научные проблемы кодикологии, источниковедения, текстологии, поэтики как рукописных сборников, так и отдельных памятников литературы Древней Руси, эдиции бытовавших ранее исключительно в рукописях средневековых текстов, в том числе впервые переведенного с греческого языка. В фокусе аналитических исследований стоят проблемы интерпретации древнерусских письменных памятников, художественной специфики различных жанровых форм, синкретичных явлений древнерусского литературного и художественного творчества, вопросы рецепции средневековой русской словесности в литературе Новейшего времени.

Книга адресована в первую очередь подготовленным читателям — ученым-медиевистам, преподавателям вузов, аспирантам и студентам-филологам, историкам, культурологам, искусствоведам.

Ключевые слова: древнерусская литература, поэтика, текстология, источниковедение, эдиция, древнерусское искусство, рецепция.

УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

ISBN 978-5-9208-0727-4

A.M. GORKY INSTITUTE OF WORLD LITERATURE
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

GERMENEVTIKA DREVNERUSSKOI LITERATURY [HERMENEUTICS OF OLD RUSSIAN LITERATURE]

Issue 22

Editor-in-Chief
Olga A. Tufanova

Science Editor
Marianna V. Kaplun

ISSN 1607-6192 (Print)
ISSN 2713-2226 (Online)

Moscow
IWL RAS
2023

Approved for publication by the Academic Council
A.M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences

Reviewers:
Alexey A. Pautkin, DSc in Philology, Professor,
Lomonosov Moscow State University
Valery V. Lepakhin, DSc in Philology, Professor,
University of Szeged

Tufanova, Olga A., and Kaplun, Marianna V., eds.
Germenevtika drevnerusskoi literatury [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-Chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023. 608 p. (In Russian)
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22
ISBN 978-5-9208-0727-4

The book is a comprehensive fundamental research on the history of Russian literature of the 11th – the beginning of the 18th centuries, reflecting various domestic and foreign schools and trends. The materials are structured into sections depending on the subject, topics and methods of analysis and show both the novelty and the traditional nature of the research problem. The scientific problems of codicology, source studies, textual criticism, poetics of both manuscript collections and individual literary monuments of Old Russia, editions that previously existed exclusively in manuscripts of medieval texts, including the first translated from Greek, are in the spotlight. The focus of analytical research is on the problems of interpretation of Old Russian written monuments, literary specificity of various genre forms, syncretic phenomena of Old Russian literary and artistic works, issues of reception of medieval Russian writing in the literature of modern times.

The book is addressed primarily to trained readers — medieval scholars, university professors, graduate students and philology students, historians, cultural experts, art historians.

Keywords: Old Russian literature, poetics, textual criticism, source study, edition, Old Russian art, reception.

ISBN 978-5-9208-0727-4

КОДИКОЛОГИЯ.
ТЕКСТОЛОГИЯ.
ЭДИЦИЯ

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-7-28
https://elibrary.ru/WJYMKQ

Л.И. Журова

ПОСЛАНИЯ МАКСИМА ГРЕКА ДЬЯКОНУ ГРИГОРИЮ: ТЕКСТОЛОГИЯ, АТРИБУЦИЯ, ПОЭТИКА

*Статья написана по программе
«Память о прошлом в письменных источниках XVI–XX вв.:
актуализация событий, трансляция культурных традиций,
исследовательские практики» (FWZM-2021-0005)*

Аннотация: В творческой лаборатории Максима Грека можно видеть опыт трансформации эпистолярного сочинения в открытое послание, которое становится одним из ведущих жанров русской публицистики XVI в. В статье изложены результаты текстологического изучения четырех посланий Григорию, дьякону тверского епископа Акакия. История текста оказалась большей частью связанной с книжной традицией сводов сочинений Максима Грека конца XVI – начала XVII в., среди которых особое внимание привлекает Нижегородско-Парижское собрание. Предложено решение вопроса атрибуции «Сказания о рождении Христа». В центре переписки Григория и Максима Грека — вопросы лингвистического и экзегетического характера, интересовавшие пытливого писца и его окружение. Святогорец по просьбе Григория дает толкование отдельных чтений Символа веры, второго стиха 89 псалма, обсуждает одно из догматических положений, изложенное в житии византийского святого Андрея Блаженного, — природу Святой Троицы. Сугубо личное письмо Григорию о его пьянстве передает сетования Максима Грека, у которого «сердце болит духовно», о прегрешении друга, открывает доверительные отношения ученого инока и дьякона и становится немаловажным эгоисточником для постижения внутреннего эмоционального мира писателя. В поэтике дружеских посланий наблюдаем редуцирование этикетных норм эпистолярного жанра, сохранение поучительной роли цитаты священных текстов и особую выразительность авторского самосознания и личностного начала.

Ключевые слова: послание, Максим Грек, дьякон Григорий, текстология, атрибуция, грамматика текста, экзегетика, жанр.

Ludmila I. Zhurova

EPISTLES OF MAXIMUS THE GREEK TO DEACON GREGORY: TEXTOLOGY, ATTRIBUTION, POETICS

Acknowledgements: The article was completed with the support of the program "Memory of the Past in Written Sources of the 16th–20th Centuries: Actualization of Events, Translation of Cultural Traditions, Research Practices" (FWZM-2021-0005).

Abstract: The creative laboratory of Maximus the Greek contains the evidence of transformation of a letter into a public epistle, which becomes one of the leading genres of the Russian publicist writings of the 16th century. The paper presents the results of a textological study of four letters to Gregory, the deacon of the Bishop of Tver Achatius. The history of the text proved to be largely connected with the literary tradition of the collections of writings by Maximus the Greek of the late 16 – early 17 centuries, among which the Nizhny Novgorod-Paris collection is of special interest. A solution of the issue of attribution of *The Tale of Crist's Birth* is proposed. The focus of the correspondence between Gregory and Maximus the Greek is on the issues of a linguistic and exegetic nature, which interested the curious deacon and his associates. At Gregory's request, the Wise Man from Mount of Athos interprets certain variants of the Article of Faith, the second verse of Psalm 89 and discusses one of the dogmatic provisions related in the life of the Byzantine saint Blessed Andrew, the nature of the Trinity. Maximus the Greek wrote an exclusively personal letter to Gregory lamenting his inebriety, relating "his spiritual heartache" caused by his friend's sin. The letter discloses the trusting relation between the Learned Monk and the deacon and becomes an important ego-source for comprehending the inner emotional world of the author. The poetics of the friends' correspondence witness reduction of the etiquette norms of the epistolary genre, preservation of the didactic role of quoting sacred texts and special expression of the author's self-knowledge and personality. The author's writing attitude is aimed at achieving a perlocutionary effect.

Keywords: epistle, Maximus the Greek, Deacon Gregory, textological study, attribution, text grammar, exegetics, genre.

В становлении русской публицистики XVI в. исключительную роль сыграли послания. Зарождаясь на границе литературы и быта, они оказались жанром мобильным, гибким, продуктивным и способствовали переходу высказывания, которое М.М. Бахтин определил как «проблемный узел исключительной важности» [1, с. 162], в публицистическое произведение. Публицистичностью литературы объясняет Д.М. Буланин «превращение личного письма в открытое письмо,

предназначенное для широкой аудитории» [3, с. 97]. Формирование художественного мира публицистики связано со средой развитого и организованного (как правило, в виде переписки) культурного общения. На русскую публицистику XVI в., которая стала самым ярким явлением позднего Средневековья, наверное, можно спроецировать слова У.М. Тодда III, высказанные о дружеском письме пушкинского времени: «Письма могут становиться “литературой” в эпохи, когда доминируют аристократы-любители, в эпохи внимательного отношения к деталям повседневной жизни и в такой культурной ситуации, когда образованное общество само по себе становится произведением искусства» [12, с. 6]. В творчестве практически всех отечественных писателей XVI в. (Нил Сорский, Иосиф Волоцкий, митрополит Даниил, Федор Карпов, Вассиан Патрикеев, старец Филофей, старец Артемий, Андрей Курбский, Иван Грозный, Иван Пересветов и Максим Грек) послания представляют опыты складывания традиции открытого послания. Не менее интересны адресаты Максима Грека, среди которых единомышленники и оппоненты, официальные лица (великий князь и митрополит) и друзья (казначей Алексий, князь Димитрий, некая княгиня, некая инокиня, господин Георгий, дьякон Григорий и др.). Они, как правило, задавая ученому монаху волнующие их вопросы на темы социальной, культурной, религиозной жизни, провоцировали публициста на высказывание, поэтому могут расцениваться как соавторы замысла его посланий.

Григорий, дьякон тверского епископа Акакия, под покровительством которого Максим Грек провел многие годы заточения в Тверском Отроче монастыре, — адресат по меньшей мере четырех посланий ученого монаха. Он был одним из переписчиков сочинений афонца, о чем свидетельствует сам Святогорец в послании к другому своему другу («брату возлюбленному») — Георгию: «Приими же с любовию малъ поминокъ словесенъ от мене… Тетратка едина — рука моя. Другие тетратки 6 да четыре листие — рука Григориева: главы Самуила Еврѣина и къ нимъ главы супротивны[1], мое замышление, всякиа истинны исплънены»[2].

[1] «Словеса супротивна противу главъ Самуила Евреина» [19, с. 55–62] (73 глава Хлудовского собрания).

[2] Послание Георгию цитируется по рукописи: РГБ. Ф. 304. Троицкое собр. № 200. Л. 380 об.

Судя по письмам, с Григорием Максима Грека связывали дружеские отношения. Послания дьякону различаются по форме, интонации, степени личного присутствия. Это и публицистический трактат, и статья-толкование, и сказание, и личное письмо. Авторская интенция, порожденная просьбой адресата, выстраивалась в диалогическую композицию, которая сохраняла ощущение адресата как партнера-собеседника.

«Сказание о соблюдении Символа веры»

Сочинение посвящено изъяснению грамматики «Символа веры» и, как большинство посланий Максима Грека, написано в ответ на просьбу адресата: «О нем же спросился еси съ мною, сицева отвѣщаю ти», — и далее церковный публицист дает принципиально важную стратегическую установку: «и тобою всякому православному»[3]. Так апеллируя к широкой аудитории, автор переводит свое высказывание в открытое послание.

Вопрос, поднятый Григорием, касался толкования Никео-Цареградского Символа веры. Можно полагать, что в кругах русских книжников ходили разговоры о прочтениях Исповедания православной веры, и к ним прислушивался пытливый Григорий. «Дерзаемое ныне» на Руси «новое мудрословие» взволновало афонского богослова. Обращаясь к другу, Максим Грек упрекает его: «Не глаголи убо, яко мала разнь есть дръзаемое нынѣ новое быть то мудрословие». Церковный публицист кратко изложил историю складывания системы догматов христианской веры на первых Вселенских Соборах, остановившись на Третьем Соборе в Ефесе, который «заповѣдал страшными клятвами Святыи Символъ», чтобы «никто же прочее дръзнулъ по малоумнѣи своеи дръзости ни приложити что отнюд к нему, ни уложити из него ни едину черту, ни иоту». Но эта заповедь, убеждает ученый монах, нарушена, и Святогорец обличает тех, кто искажает смысл православного богословия: «Не добра убо такова вашя похвала, да не глаголю — дръзость, под тои же бо анафемѣ и вас подлагает, претваряющихъ богодухновенаа словеса и глаголющихъ "из Марии", а не "отъ Марии", и "чаемъ", а не "чаю", и "жизнь будущая вѣкы", а не "будущаго вѣка"». Так, отстаивая чтения 3-го (этот член вызывал критику

[3] Текст цит. по: [15, с. 213–218].

несториан), 10–12-го членов Символа вера, богослов продемонстрировал еще один пример борьбы за грамматическую и смысловую точность переводов священных текстов. А.В. Марков, анализируя роль ренессансной грамматики в контексте деятельности Максима Грека, пришел к заключению, что «на Руси сама идея нормирования речи вызвала радикальную оппозицию, и грамматической ясности была противопоставлена символика священной власти, слово которой всегда остается последним», а Максим Грек, «владея разными стратегиями высказываний, может переиграть сакральную герменевтику власти» [9, с. 146].

Одна из таких стратегий — опора на непререкаемый авторитет отцов Церкви и решений Святых Соборов, которую афонец поддерживает, как правило, категорическим императивом: «Дръжите же и проповѣдуите исповѣдание вѣры христианскыя непретворно, якоже предали православнымъ вси Святые Съборы...». Представляя себя последователем Иоанна Златоуста и Исидора Пилусиотского, Максим Грек умоляет православных сторониться «новоявленного мудрования» и выражает надежду на силу своего слова: «Подобнѣ тѣмъ святым, и азъ, грѣшен богомолецъ вашь, молю вы Исусомъ Христом: престаните от таковаго новоявленаго мудрованиа, брань бо и съблазнъ движаете точию православнымъ, а не ползу... И аще убо послушаете краткое сие въспоминание мое и престанете прочее смущати люди Божиа, слава Богу, давшему грѣшному мнѣ сицеву силу словесную!» Высокая и справедливая самооценка автора — пример выражения индивидульного начала и поучительный опыт укрепления авторского сознания в литературе позднего русского Средневековья. Максим Грек нередко называет свое высказывание «въспоминанием», под которым надо понимать размышление, дружескую беседу, окрашенную интонациями наставления и мольбы, смирения и угрозы. Так он заканчивает свое слово: «Аще ли не послушаете, блюдитеся Глаголющаго Господа: "Горе тому человѣку, имже съблазнъ приходить"» (Мф. 18: 7), и прочая. Миръ Христовъ с вами!» Начав повествование с эпистолярных элементов (прескрипт, обращение к адресату), ученый монах завершил его в стиле богословского трактата, поставив текст Священного Писания в сильную позицию конца текста.

Сочинение входит в состав двух прижизненных авторских собраний начала 50-х гг. XVI в., правленных рукой Максима Грека: уникаль-

ного Румянцевского сборника (РГБ. Ф. 256. № 264. Л. 136 об. – 139 об.), и Хлудовского кодекса, получившего широкое распространение в книжной культуре (основной текст: РГБ. Ф. 37. Собр. Большакова. № 285. Л. 241–246). Как показал текстологический анализ, хлудовский вариант сохранился в Соловецком, Рогожском, Ионы Думина, Нижегородско-Парижском, Троицком, Полном, Поморском и других рукописных сводов сочинений Максима Грека последней четверти XVI – XVIII вв. [6, с. 432–439]. История текста памятника позволяет видеть интересную картину складывания рукописной традиции кодексов сочинений Максима Грека, составленных русскими редакторами в разных книгописных центрах. Признаки первоначального авторского варианта видим в Румянцевском сборнике, представляющем архив писателя. В рукописях конца XVI в. ГИМ. Собр. Уварова. № 310, конец XVI в. Л. 173–177 (собр. Ионы Думина) и ГИМ. Синодальное собр. № 491, рубеж XVI–XVII в. Л. 62–64 об. (Нижегородско-Парижское собр.) обнаружена правка, выполненная почерками неосновных писцов. Она свидетельствует о сверке текста по архетипичному варианту, близкому к Румянцевскому сборнику. Следовательно, в кругу книжников XVII в., скорее всего Патриаршего двора, было «хождение» первоначального варианта текста «Сказания».

Оригинальное название сочинения в Румянцевском сборнике вписано в оставленную строку, видимо, под редакцией Максима Грека на стадии оформления рукописи. Новый вариант заголовка в Хлудовском собрании указывает вектор развития авторской интенции. Пространное надписание в Троицком собрании (РГБ. Ф. 304. Троицкое собр. № 200. Л. 26–28) отражает особенности читательской (редакторской) рецепции текста (тексты цитируются по указанным рукописям):

Румянцевский сб.	*Хлудовское собр.*	*Троицкое собр.*
«Слово противу смѣющих претворити священныи Символъ православныа вѣры христианскыа»	«Того же Максима Грека. Сказание, о еже како подобаеть извѣстно блюсти исповѣдание православныа вѣры»	«Того же, сирѣчь Максима философа. Сказание нѣкоему другу, о еже како подобаетъ крѣпце и непреложне держати святыи символъ, сирѣчь исповѣдание православныя вѣры, и прочая вся апостолоданная и отцетворная преданиа церковная. Слово»

Полемическое звучание названия Румянцевского списка («Слово против…») сменяется на поучительный тон в Хлудовском кодексе («Сказание, о еже како…»), сохранившийся в обширной рукописной традиции памятника. В названии Троицкого собрания установка на назидание представлена иной конструкцией («како подобаетъ...»), в нем расширен авторский посыл («непреложне держати святыи символъ… и... церковнаа предааниа»), упомянут безымянный адресат («нѣкии друг»), и сочинение в заголовке представлено двумя жанровыми дефинициями — сказание и слово. Номинация «сказание» в письменной культуре Максима Грека, как правило, обозначает высказывание с семантикой толковательной статьи. Термин «слово» в обширных рукописных сводах XVI–XVII вв. часто использовался для оформления состава сборника, примером тому служат кодексы митрополита Даниила [14, с. 5–11].

Имя Григория сохранено только в тексте Румянцевского сборника («Григорию възлюблену Максимъ инокъ радоватися о Господѣ!»). В прескрипте Хлудовского собрания оно заменено: «Другу възлюблену Максимъ инокъ радоватися о Господѣ!» С прямого обращения к адресату Святогорец начинает переход к основной части своего слова. Так, описав во вступлении историю складывания Символа веры, богослов заключает: «Страшна заповѣдь и запрещение сие, о Григорие, и великаго съблюдениа достоино всѣмъ намъ, аще убо истиною желаемъ получити спасение и съобщение съ изложившими святыми отци священныи Символъ православныя вѣры нашея» (Рум. 264. Л. 242–242 об.). В Хлудовском и во всех собраниях сочинений Максима Грека конца XVI–XVIII вв. обращений к Григорию нет. Но примечательным событием в истории текста «Сказания» стала вставка имени дьякона в рукописи Синод. 491, л. 62: в приведенном выше фрагменте почерком неосновного писца имя адресата вписано, вероятнее всего, на этапе редактирования сборника на Патриаршем дворе после 1676 г. [13, с. 10]. Кроме того, благодаря сверке «Сказания» с архетипичным текстом в Синод. 491 восстановлены первоначальные чтения, известные по тексту Румянцевского сборника (но это не означает, что Синод. 491 сверялся именно с Рум. 264), например (вставки в Синод. 491 выделены курсивом): «съблазнъ *безлѣпиченъ* двизаете»; «Не глаголите убо “и жизнь будущая вѣкы”, *но “жизнь будущаго вѣка”*» и др.

Сборник Синод. 491 представляет собой вид Собрания в 112/113 глав, или Нижегородско-Парижского собрания, выделенного Н.В. Синицыной. К другому виду этого же кодекса историком отнесена рукопись Парижской национальной библиотеки — Paris. Man. Slave 123, конец XVI в., которая, по предположению исследователя, «обладает бесспорным текстологическим старшинством по отношению к Синод. 491 и является, по-видимому, ее протографом» [11, с. 11]. Кодикологическое изучение рукописей позволяет с уверенностью согласиться со «старшинством» Slave 123, но нельзя признать эту рукопись протографом Синод. 491, об этом свидетельствуют данные текстологического анализа ряда сочинений, в том числе рассматриваемых в данной статье. Так, в парижском списке обнаружен целый ряд ошибочных чтений, не повторившихся в синодальном виде, например: «заповеди человѣческиа» вместо «заповѣди отечьскыя»; «изложен же бысть ими до сего дни точию: “вѣруемъ и въ Святыи Духъ”» (слово «дни» лишнее); «Христохранителницу» вместо «Христородителницу», «рѣчь стязует с рѣчию» вместо «рѣчь связует с рѣчию» и др.

Оба вида Нижегородско-Парижского собрания самостоятельно восходят к архетипу, но имеют разный порядок глав: в парижской рукописи «Сказание» занимает положение 73 главы, в синодальной — 14. Письменная традиция обоих сборников до 1676 г. развивалась независимо друг от друга, затем они оказались в книгописной мастерской Патриаршего двора, и редактор Синод. 491, сверяя состав кодексов, пометил в своей рукописи вторым рядом номера глав Slave 123, тем самым удостоверив сам факт «встречи» сборников.

Н.В. Синицына в основном на анализе глоссария Slave 123 предложила считать Нижегородско-Парижское собрание текстом, «сохранившим рукописную традицию, предшествующую тому этапу, который отразился в прижизненных собраниях», и квалифицировала его как «контрольный» по отношению к Иоасафовскому и Хлудовскому кодексам [11, с. 33–39]. Но, как показывает текстологический анализ ряда сочинений, предварительные выводы Н.В. Синицыной не находят должного подтверждения [7, с. 241–260]. Доказательством служат приведенные выше ошибки в текстах Нижегородско-Парижского собрания. Выявленные узлы разночтений списков этого свода не позволяют рассматривать его как близкого к архетипу прижизненных кодексов писателя. Скорее всего, в нем отразился еще один (после

Иоасафовского и Хлудовского) этап, видимо, незавершенный, складывания нового свода трудов Максима Грека. Полный и правленный рукой Максима Грека текст «Сказания» принадлежит Хлудовскому собранию, на основе которого русские книжники сформировали многие своды XVI–XVII вв.

Послание Григорию о строке 89-го псалма

Другое послание Григорию тоже посвящено лингвистической теме. В письменной культуре Максима Грека тема функционирования глагольных форм оказалась печально судьбоносной. Хорошо известен драматичный эпизод собора 1525 г., когда ученого инока обвинили в грамматических заменах: «седе одесную Отца» — «седев одесную Отца» [22, с. 109]. История использования Максимом Греком перфектных форм вместо аориста стала предметом ряда исследований [5, с. 361–369; 10, с. 232–238; 4, с. 81–84]. Особое место глагола «быти» определяется его употреблением в священных текстах, где он играет важную роль в их догматическом звучании. «Не случайно, — пишут Живов и Успенский, — основная полемика в XVI в. и XVII в. сосредоточивается именно вокруг соотношения форм данного глагола. Это определяется прежде всего особой семантикой этого глагола: он имеет экзистенциальную значимость, и то или иное понимание его форм непосредственно сказывается на формулировке основных богословских положений» [5, с. 368].

О функции предиката во втором стихе 89-го псалма рассуждает Святогорец в небольшом «Послании къ брату Григорию о рѣчи: “Господи, прибежище был еси намъ”» [20, с. 421–423][4]. Сочинение вошло в состав нескольких собраний конца XVI – начала XVIII вв. и в рукописной традиции известно в двух редакциях [18, с. 353]. Одна сохранилась в Троицком (РГБ. Ф. 304/I. Троицкое собр. № 200. Л. 359 об. – 360) и Поморском собраниях (РГБ. Ф. 247. Рогожское собр. № 341. Л. 459 – 459 об.) — Троицкая редакция (далее — *Тр*); другая находится в Нижегородско-Парижском собрании (Paris. Man. Slave 123. Л. 85 об. – 86; ГИМ. Синод. № 491. Л. 164 об. – 165), Собрании в 151 главу, или Полном собрании (РГБ. Ф. 304/I. Троицкое собр. № 201.

[4] Н.З. Зайц необоснованно отнесла это послание к несуществующему «монашескому циклу» [8, с. 257].

Л. 105–106 об.), сборнике РНБ. Q.I.219. Л. 535–535 об. и др. — это Славянская редакция (далее — *Сл*).

Название в рукописи Троицк. 200 вписано в строку почерком неосновного писца. В обоих списках *Сл* киноварный заголовок анонсирует содержание текста, сохраняет стилистику надписаний толковательных статей Максима Грека, обязательным элементом которой будет цитата священного текста[5]:

Троицкая редакция	*Славянская редакция*
О рѣчи: «Господи! Прибежище былъ еси нам»	Того же инока Максима. Толкование строкѣ псалма 89: «Господи, прибежище бысть нам»

Вариативность глагольной формы во втором стихе 89-го псалма (перфект «был еси» или аорист «бысть») — ключевой момент сюжета. Основной мотив письма Григорию, передавшего «смущения» тверского епископа Акакия, — тревога Максима Грека об обвинении его владыкой, что перфект «был еси» придает второму стиху 89-го псалма значение: «намъ ужь нѣсть прибежище к Богу». Хулой и нелепицей называет Максим Грек такую трактовку чтения и доказывает, что «пословица “былъ еси” не отлучаеть насъ Божиа Промысла». «Смущения» архиерея могли быть спровоцированы переводом славяно-греческой Псалтыри 1552 г., хотя уже в Толковой Псалтыри 1522 г. Максим Грек употребил перфект. В Послании Григорию различия глагольных форм афонец объяснил их функцией: в обращении к Богу — «Господи», выражая свою благодарность Ему за милосердие к нам, употребляется перфект — «был еси», а в рассуждениях о Его «благотворении»[6] к нам используется аорист — «Господь... бысть». Эти вариативные чтения в Псалтыри 1552 г. объясняет И.В. Вернер: «В толковании на чтение 89: 2 Максим называет формы 2-го и 3-го лица 1-м и 2-м лицом (в соответствии не с субъектом, но адресатом речи) и различает их как “речь к Богу” и “речь о Боге”» [4, с. 82].

[5] «Толкование от псалма 102-го, строка: «Обновится, якоже Орлу, юность твоя» [21, с. 23–25]; «Сказание от части на 18-й псалмѣ к тому же иноку» [21, с. 25–33] и др.

[6] Это чтение Славянской редакции, чтение Троицкой редакции — «благодарения» — следует признать писцовой ошибкой, вызванной контекстом («благодаряще Содѣтеля»).

В переводе Псалтыри 1552 г. глагольные формы «был еси – бысть» различаются по рукописям. Так, в пяти списках этого памятника, в том числе двух основных: РГБ. Ф. 173.I. № 8 и 9 (XVII в.), составленных в Троице-Сергиевом монастыре, употреблен аорист («бысть»), в двух списках Соловецкого монастыря (РНБ. Солов. собр. № 752/862 и 741/851) — перфект «был еси» [16, с. 586]. И.В. Вернер отмечает «близость соловецких списков к изначальному переводу Максима Грека» [4, с. 22–24], поскольку в них сохранилась форма аориста «в тех случаях, где все остальные списки содержат л-формы без связки» [4, с. 82]. Исключение составляет именно 2-й стих 89-го псалма, построенный на перфекте глагола «быти» [4, с. 81].

Обратим внимание на заглавие *Сл*, где цитата псалма имеет форму, закрепившуюся в письменной традиции: вокатив — аорист[7], тогда как в этом сочинении Максим Грек отстаивает связанность аориста с номинативом: «Господь... бысть». Это наблюдение доказывает, что название в *Сл* составлено книжником.

Главная особенность редакции *Сл* состоит в том, что в ней убраны персоналии: нет приветственного обращения к Григорию, «смущение» епископа приписано «нѣцим». Повествование переведено в безличную форму и не сохранило каких-либо следов эпистолярного жанра. Вот начало текста:

Троицкая редакция	*Славянская редакция*
Господине и брате Григорие! Спаситъ тя Господь о всемъ твоемъ еже ко мнѣ жаловании и любви духовнѣи! Слышалъ есмь стороною, что государь нашь, владыка тферскои, смущается о мнѣ, бѣдномъ, пословицею сею: «Господи! Прибежище былъ еси намъ», и говорить, оглаголуя мене напрасно: восе де Максимъ писаниемъ сицевымъ своимъ мудръствуетъ, что намъ ужь нѣсть прибежище к Богу.	Смущаются о мнѣ нѣцыи пословицею сею: «Господи! Прибежище былъ еси намъ» — и глаголют, оглаголующе мене напрасно: восе де Максим писаниемъ сицевым своим мудръствует, что нам уже нѣсть прибѣжище к Богу.

Редактирование в *Сл*, безусловно, свидетельствует о новом этапе истории текста, а именно: имперсонализация повествования есть

[7] В Геннадиевской и Острожской Библиях использован аорист: «Господи прибежище бысть намъ в род и род».

способ перевода личного письма в категорию публицистического высказывания. Перевод текста из эпистолярного жанра в публицистический очевиден.

Примечательна выразительная концовка в *Тр*, в которой Максим Грек обращается с просьбой к Григорию: «Скажи, пожалуи, безъ боязни святителю сии склад и челобитие ниско. Я всегда въ любви духовнѣи пребываю къ его святительству, и его многолѣтное брежение и жалование забывати не мощно ми есть, Григорие. Не таковъ я безуменъ и неблагодаренъ. Писалъ бы и пространнѣе отвѣтъ о пословици сеи, а не хотѣлъ, да не глаголиться и о мнѣ оно пророческое: “ядыи хлѣбы Мои, возвеличилъ на Мя пяту”» (Пс. 40: 10).

Этого фрагмента в *Сл* нет, однако он, без сомнения, намеренно убранный, есть элемент первоначальной редакции текста. Заключительные слова Святогорца в *Тр* звучат как теплое воспоминание об Акакии и тем самым могут указывать на создание Послания в Троице-Сергиевом монастыре (после 1548 г.)[8]. В нем, как видим, Максим Грек благодарит своего покровителя за «его многолѣтное брежение и жалование» и уверяет в духовной любви к нему.

Еще одним примером редактирования текста в *Сл* может служить элиминирование величания тверского владыки:

Троицкая редакция	*Славянская редакция*
какъ владыка государь тлъкуетъ	какъ владыка тлъкуетъ
Жаловалъ государь, упокоилъ мене всякимъ довольствомъ многа лѣта	Жаловалъ, покоилъ мене всякимъ довольствомъ многа лѣта

Составление *Сл*, приобретшей черты безличного и несколько абстрактного повествования, видимо, связано с подготовкой нового свода «избранного» писателя (но этого, видимо, не случилось). К архетипу, безусловно, близка редакция Троицкая, и в первую очередь потому, что в ней сохранены элементы первоначального письма: имя адресата Григория, упоминание епископа, синтаксическая конструкция личных предложений, выразительная концовка с просьбой афонца. Пример из истории текста этого Послания Григорию — еще одно доказатель-

[8] Н.В. Синицына отнесла написание статьи к тверскому периоду творчества Максима Грека, не приводя аргументов [18, с. 353].

ство несостоятельности гипотезы о роли Нижегородско-Парижского собрания как «контрольного» текста в истории прижизненных кодексов Максима Грека[9]. Славянская редакция представляет выразительный опыт редактирования автором своих текстов, который мог быть востребован во времена, «когда ломался привычный уклад и культура делала резкие поворот, когда пропагандировались новые идеи... средневековый человек обращался к Псалтири» [2, с. 140].

«Сказание о рождении Христа»

Анонимное «Сказание о присносущественѣм и преславном рожении Единороднаго Сына и Слова Божия Господа нашего Исуса Христа» [21, с. 260–262] содержит единственное обращение к адресату — «Негли, о Григорие...», выраженное антропонимом, которое не имеет ни пресуппозитивного, ни постпозитивного определения (например, «возлюбленыи брате», «диякон»), что не позволяет составить представление об адресате и понять стилистический оттенок высказывания. Текст сохранился в составе сводов XVII–XVIII вв.: Троицкого (РГБ. Ф. 304. Троицкое собр. № 200. Л. 401–401 об.), Полного (РГБ. Ф. 304. Троицкое собр. № 201. Л. 528–529), Поморского собраний (РНБ. F.I.425. Л. 490–491) и в сборнике РНБ. Q.I.220. Л. 197–199 и др. Рукописная традиция памятника очень устойчива, разночтений практически нет.

Заголовок неточно отражает содержание сочинения. Вероятнее всего, он был составлен кем-то из книжников и автору не принадлежит. Породить такое надписание текста могла цитата из церковного песнопения, приведенная в этом сочинении: «Собезначальное Слово Отцу и Духу, еже от Дѣвы рождься» (Воскресный тропарь, глас 5). На самом деле содержание послания — рассуждения о божественной природе Святой Троицы.

[9] Н.В. Синицыной в составе Парижской рукописи справедливо выделена особая редакция 21-й главы Иоасафовского собрания («Какыа рѣчи рекл бы убо всѣм епископъ тферьскыи съжжену бывшу събръному храму...» [18, с. 231–237]). В ней видны все признаки обезличивания повествования, какие наблюдаем в «Толковании псалма 89»: убраны имена, даты. Налицо пример тенденциозного редактированного первоначального текста, но исследователь всё равно предложила считать редакцию парижской рукописи первичной по отношению к Иоасафовскому собранию.

Сочинение начинается с мотивации высказывания: «Просиши у мене изъяснение глупаго вопроса Епифаниева и глупѣишаго отвѣта юродиваго»[10]. Речь, безусловно, идет об Андрее Юродивом (Блаженном) [17, с. 391–393] и его ученике и друге Епифании. В житии византийского святого выделен специальный раздел — «Епифаниевы вопросы и ответы блаженного Андрея», который вызвал интерес Григория. Судя по содержанию «Сказания», можно определить вопрос Епифания, получивший нелестную характеристику Максима Святогорца: «Как существуют родитель Отец, рожденный Сын и Дух Святой?» [23]. Объяснение Юродивого Максим Грек поставил рядом с учением Ария, поскольку Андрей «дрънзнул рещи», что вначале предстали «пѣвцы невещественнии», а потом Слово, «еже первѣе реклъ и изведе отъ мысленых Своихъ огненых устъ», т. е. в природе Божества он видел подчинение Христа Отцу. Автор «Сказания» недоумевает о небрежении к Святому Писанию Епифания и Андрея Юродивого, приводит ряд ветхозаветных цитат о сотворении Богом неба и земли, новозаветных стихов о Сыне и Слове Божием и обрушивает на Григория краткое, но твердое слово о единстве Святой Троицы, ее собезначальной природе. Этот догмат стал одним из сильных аргументов доказательства истинности православной веры в «Ответах христиан агарянам» Максима Грека (67 глава Хлудовского собрания: «Отвѣты христианомъ противу агарянех, хулящих православную вѣру христианскую») [15, с. 182–194]. Установленные текстуальные схождения настоящего «Сказания» и «Ответов христиан агарянам» указывают на единство авторской интенции двух сочинений, что позволяет анонимное сочинение атрибутировать Максиму Греку:

«Ответы христиан агарянам»	*«Сказание»*
Мы единого Бога вѣмы, Творца и Съдѣтеля всѣх, имуща Слово и Духа, равночестна и равнобожьна и Събезначална Себѣ и Съприсносущна, николи же бо Богъ без Слова и Духа. Не буди намъ таково что хулити! Тѣмже и глаголемъ: <u>присно</u> Богъ и Отецъ, <u>присно</u> Сынъ и Слово Его, и с Нимъ <u>при-</u>	Мы же учимся всѣми Святыми Писании, что Безначален Отецъ, Безначаленъ Сынъ, Безначален Духъ Святыи, и не три безначалнии Бози, но Единъ Богъ Безначаленъ, Сеи же есть Святая Троица, раздѣляема тремя ипостасми, или лицы, соединяема же существом, Та же сущи и единои, и трое, никогда

[10] Текст цитируется по рукописи: РГБ. Ф. 304. Троицкое собр. № 200. Л. 401.

сно и Духъ Святыи, иже от Отца исходить. Единъ Богъ трое, а не три Бози. Да не будетъ! Аще бо и глаголемъ: Богъ-Отець, Богъ-Сынъ и Слово Его, Богъ Всесвятыи Духъ, но не три Бози трия сия, но единъ Богъ — трия сия, Безначаленъ и Бесконечен.

же бѣ Отецъ без Слова и Духа Свята, ни Слово без Отца, ни Духъ Святыи без Испущателя: выну Отецъ, выну и Сынъ Его, выну и Святыи Духъ, выну Святая Троица. Троица бѣ и есть, и будет!

Сам пафос речи в обоих текстах один — твердое заклинание: «Единъ Богъ трое, а не три Бози. Да не будет!» — «Троица бѣ и есть, и будет!» Конструкция высказывания тоже одна: «Мы единого Бога вѣмы» — «Мы же учимся…». Синонимичные варианты наречий «присно» — «выну» занимают одно положение в догматической фразе, усиливая ее смысловую значимость и сакральное звучание. Первый («присно»), как правило, есть элемент стилистики трактата, богословского текста, второй («выну») чаще всего используется в эпистолярном, речевом жанре.

Авторитету высказывания прославленного юродивого доверился Григорий и обратился к иноку Максиму за «изъяснениями». Андрея Блаженного Максим Грек называет хульником и признается: «стыжу бо ся святости его». Как видим, богослов подвергал сомнению авторитет не только русских святых[11]. Смягчая свою критику, Максим Грек предупреждает Григория о возможном подлоге, потому что нередко, пишет афонец, «развратни списатели» подписывают свои «словеса лестна» именами учителей Церкви, например, Василия Великого, Афанасия Александрийского, Иоанна Златоуста, тем самым, заключает Святогорец, «прельщают простых». К таким «простым», а именно доверчивым и недостаточно просвещенным, ученый монах, надо полагать, относил и Григория. И в целом это небольшое сочинение производит впечатление личной записки другу (находящемуся неподалеку), которая могла быть составлена во время пребывания Святогорца в Тверском Отроче монастыре (до 1548 г.).

В сильную позицию конца поучительного текста публицист, как обычно, поставил наставление, наказ Григорию, подкрепив его цитатой Священного Писания: «Не внимаи убо такимъ хулнымъ уче-

[11] На соборе 1531 г. митрополитом Даниилом Максиму Греку было выдвинуто обвинение в хуле на русских чудотворцев [22, с. 99].

ниемъ, не восхищаися саномъ списавшаго и учившаго такова хулна, но разсужаи прямо, аще согласна суть православнымъ апостольским и отеческимъ догматомъ... Ты же трезвися и не всякому духу вѣры имѣи, но искушаи “духи, аще от Богу суть”» (1 Ин. 4: 1).

Таким образом, как можно судить по ряду посланий, вопросы языка, словоупотребления и грамматики отражают круг филологических интересов дьякона Григория, интеллектуальный и духовный мир русского священнослужителя. Его умение задать правильный вопрос провоцировало ученого грека на высказывание.

Послание Григорию о пьянстве

Совершенно иная тема поднята в «Послании инока Максима Грека къ Григорию диакону» [20, с. 386–388]. Заголовок, по всей вероятности, составлен книжником. Это сугубо личное краткое письмо представляет сердечные наставления Максима Грека дьякону по поводу его пьянства. В Послании нет прескрипта и клаузулы, может быть, этикетные элементы эпистолярного жанра были утрачены в рукописной традиции, которая относится уже к XVII–XVIII вв., может быть, инок, обращаясь к близкому другу, ими пренебрег. Послание сохранилось в составе собраний: Троицкого (РГБ. Ф. 304. № 200, 20-е гг. XVII в. Л. 362 об. – 364), Поморского (РГБ. Ф. 247. № 341. Л. 458 – 458 об., начало XVIII в.), Большаковского (РГБ. № 1508. Л. 445 об. – 446) и списках середины XVIII в. Соловецкого собрания в виде последней 78-й главы (РНБ. Софийское собр. № 1236. Л. 514; БАН. Собр. Тагильского скита. № 15. Л. 463) и др. Установленные разночтения между троицким и поморским списками свидетельствуют о большей точности вариантов Поморского кодекса XVIII в.:

Троицкое собрание	*Поморское собрание*
на Судилищи Христовѣ	на Судищи Христовѣ
Что нужнѣе, скажи ми	Что нужнѣе намъ, скажи ми
миръ небесныи	пиръ небесныи

Многосоставное обращение к Григорию, с которого начинается Послание, ситуативно обусловлено и передает взволнованность автора: «Господине мои, брате о Господѣ, Григорие, Христовъ диаконе, аще познаеши свое погрѣшение и исправишися, не подиви, Христа ради,

о моемъ безумии». Набор апелляций обусловлен стратегией высказывания и отражает выстраивание отношений друзей.

Семантему этого краткого Послания составили сетования Максима Грека о порочном увлечении друга: «Болит бо ми сердце духовнѣ о тебѣ, сице безълѣпа безчиньствующемъ». Видимо, Григорий впадал в пьянство в дни священных праздников, о чем Максим Грек говорит с горечью: «И еще в такие священныа дни, оставивъ священная и яже Божиа, гортани и чреву тлѣющимъ, празднующе мирски!»

Аргументацию для своих поучений Максим Грек, как всегда, черпает из Священного Писания. Пять библейских цитат на крохотном пространстве текста перегружают текст, но согласно замыслу автора они должны придать его поучительной речи больше убедительности. Ученый инок приводит ряд цитат и реминисценций на тему пьянства из Послания апостола Павла, Евангелия, слов Иоанна Златоуста и упрекает: «Тако ли, Григорие, брежеши Христовы заповѣди и отеческиа уставы и правила?.. Но, негли, речеши ми: “люди добры меня нудятъ, да како преслушати”? Григорие! А Христосъ не добръ ли ти судится человѣкъ, Иже тебе всѣми Писании Святыми зоветъ на пиръ небесныи?» Большая плотность прямых обращений к адресату, выполняющих скорее всего риторическую функцию, а не коммуникативную, передает силу личных переживаний Максима Грека о неблаговидном поступке, видимо, дорогого ему человека и выстраивает неполный диалог, окрашивая его искренними чувствами автора. Видимо, это был не первый разговор с Григорием о его слабости, потому что Святогорец приводит ссылку на самооправдательные речи друга. Заканчивается письмо перформативным актом: «Имаши ли вѣры словеси сему, исправися предъ страшнымъ Судиею, а не имаши вѣры — самъ узриши». Доверительные отношения ученого инока и дьякона — немаловажный штрих в биографии писателя. Это личное письмо, представляющее субжанр, необходимо рассматривать как эгоисточник для постижения внутреннего мира писателя.

В поэтике дружеских посланий Максима Грека наблюдаем редуцирование этикетных норм эпистолярного жанра, сохранение поучительной роли цитаты священных текстов и особую выразительность авторского самосознания и личностного начала. Рече-поведенческая

тактика автора рассчитана на перлокутивный эффект. Наказ укреплять свою веру стал повторяющимся мотивом во всех четырех посланиях и может лишний раз доказывать, что адресат один — дьякон Григорий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ
Исследования

1 *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: [в 7 т.]. М.: Русский словарь, 1996. Т. 5. С. 159–286.

2 *Буланин Д.М.* Древнерусская псалтирная экзегеза как индикатор переходных эпох в истории культуры // Тезисы 50-й Международной научной филологической конференции имени Людмилы Алексеевны Вербицкой: 15–23 марта 2022 года, Санкт-Петербург. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2022. 691 с.

3 *Буланин Д.М.* Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л.: Наука, 1984. 278 с.

4 *Вернер И.В.* Интерлинеарная славяно-греческая Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека. Филологическое исследование // Интерлинеарная славяно-греческая Псалтырь 1552 г.: в переводе Максима Грека / Исследование и подготовка текста к изданию И.В. Вернер. М.: Индрик, 2019. С. 9–154.

5 *Живов В.М., Успенский Б.А.* Grammatica sub specie theologae. Претеритные формы глагола «быти» в русском языковом сознании XVI–XVIII вв. // Russian Linguistics. 1986. Vol. 10, № 3. P. 259–279.

6 *Журова Л.И.* Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная истории: в 2 ч. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2008. Часть 1. 494 с.

7 *Журова Л.И.* К вопросу об истории текста Нижегородско-Парижского собрания сочинений Максима Грека (Paris, Man. Slave 123) // Studi Slavistici. XVI. 2019. № 2. С. 241–260.

8 *Зайц Н.З.* У истоков монашеского мировоззрения преп. Максима Грека (к 550-летию со дня рождения святого) // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 20 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 250–272. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2021-20-250-272

9 *Марков А.В.* Грамматика и власть. О ренессансном контексте деятельности Максима Грека // Вопросы литературы. 2010. № 5. С. 132–148.

10 *Ромодановская В.А.* «Седе одесную Отца» или «сидел еси»? К вопросу о грамматической правке Максима Грека // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000. С. 232–238.

11 *Синицына Н.В.* Творчество преподобного Максима Грека 30–50-х гг. XVI в. и собрание избранных сочинений из 47 глав // Преподобный Максим Грек. Сочинения. М.: Рукописные памятники Древней Руси. 2014. Т. 2. С. 12–45.

12 *Тодд У.М.* Дружеское письмо как литературный жанр в пушкинскую эпоху. СПб.: Академический проект, 1994. 207 с. (Серия «Современная западная русистика»)

13 *Шашков А.Т.* Тагильский сборник сочинений Максима Грека (кодикологические заметки) // Рукописная традиция XVI–XIX вв. на востоке России. Новосибирск: Наука, 1983. С. 4–14.

Источники

Издания

14 *Даниил*, митрополит Московский. Сочинения / Исследование, подготовка текстов и издание Л.И. Журовой. М.: Индрик, 2020. 848 с.

15 *Журова Л.И.* Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная истории: в 2 ч. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. Часть 2. 303 с.

16 Интерлинеарная славяно-греческая Псалтырь 1552 г.: в переводе Максима Грека / Исследование и подготовка текста к изданию И.В. Вернер. М.: Индрик, 2019. 928 с.

17 *Никифорова А.Ю., Пивоварова Н.В.* Андрей Юродивый // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 391–393.

18 Преподобный Максим Грек. Сочинения. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014. Т. 2 / отв. ред. Н.В. Синицына. 432 с.

19 Сочинения преподобного Максима Грека. Казань: Тип. губернского правления. 1859. Ч. 1. 553 с.

20 Сочинения преподобного Максима Грека. Казань: Тип. губернского правления. 1860. Ч. 2. 460 с.

21 Сочинения преподобного Максима Грека. Казань: Тип. губернского правления. 1862. Ч. 3. 296 с.

22 Судные списки Максима Грека и Исака Собаки / издание подгот. Н.Н. Покровский под ред. С.О. Шмидта. М.: Главное архивное управление, 1971. 193 с.

23 Житие Андрея Юродивого. URL: https://predanie.ru/book/91428-zhitie-andreya-yurodivogo/#/toc32 (дата обращения: 12.06.2022).

Рукописи

24 БАН. Собрание Тагильского скита. № 15, XVIII в. 463 л.

25 ГИМ. Синодальное собрание. № 491. Рубеж XVI–XVII в. 651 л.

26 ГИМ. Собрание С.С. Уварова. № 310. Конец XVI в. 350 л.

27 РГБ. Ф. 37. Собрание Т.Ф. Большакова. № 285. Первая половина 50-х гг. XVI в. 306 л.

28 РГБ. Ф. 98. Собрание Е.Е. Егорова. № 1508. До 1873 г. 809 л.

29 РГБ. Ф. 256. Собрание Н.П. Румянцева. № 264, 1551–1555 гг. 322 л.
30 РГБ. Ф. 247. Рогожское собрание. № 341. Первая четверть XIX в. 573 л.
31 РГБ. Ф. 304.I. Троицкое собрание. № 200. 20-е гг. XVII в. 480 л.
32 РГБ. Ф. 304.I. Троицкое собрание. № 201. 20–30-е гг. XVII в. 602 л.
33 РНБ. F.I.425. Конец XVIII — начало XIX в. 583 л.
34 РНБ. Софийское собрание. № 1236. XVIII в. 515 л.
35 РНБ. Q.I.220. Сборник. Конец XVI в. 211 л.
36 РНБ. Q.I.219. Сборник-конволют XVI и XVII вв. 568 л.
37 Paris. Man. Slave 123. Конец XVI в. 715 л.

REFERENCES

1 Bakhtin, M.M. "Problema rechevykh zhanrov" ["Issue of Speech Genres"]. *Bakhtin M.M. Sobranie sochinenii* [*Collected Works by M.M. Bakhtin*], vol. 5. Moscow, Russkii slovar' Publ., 1996, pp. 159–286. (In Russian)

2 Bulanin, D.M. "Drevnerusskaia psaltirnaia ekzegeza kak indikator perekhodnykh epokh v istorii kul'tury" ["Old Russian Psaltery Exegesis as an Indicator of Transitional Epochs in the Culture History"]. *Tezisy 50-i Mezhdunarodnoi nauchnoi filologicheskoi konferentsii imeni Liudmily Alekseevny Verbitskoi: 15–23 marta 2022 goda, Sankt-Peterburg* [*Proceedings of the 50th International Scientific Philological Conference Named after Ludmila Alekseevna Verbitskaya: March 15–23, 2022, St. Petersburg*]. St. Petersburg, Saint Petersburg State University Publ., 2022. 140 p. (In Russian)

3 Bulanin, D.M. *Perevody i poslaniia Maksima Greka. Neizdannye teksty* [*Translations and Epistles by Maximus the Greek. Unpublished texts*]. Leningrad, Nauka Publ., 1984. 278 p. (In Russian)

4 Verner, I.V. "Interlinearnaia slaviano-grecheskaia Psaltyr' 1552 g. v perevode Maksima Greka. Filologicheskoe issledovanie" ["Interlinear Slavonic-Greek Book of Psalms of 1552 in the Translation of Maximus the Greek. A Philologic Study"]. *Interlinearnaia slaviano-grecheskaia Psaltyr' 1552 g.: v perevode Maksima Greka* [*Interlinear Slavonic-Greek Book of Psalms of 1552 in the Translation of Maximus the Greek*], study and prep. of text for publ. I.V. Verner. Moscow, Indrik Publ., 2019, pp. 9–154. (In Russian)

5 Zhivov, V.M., and B.A. Uspenskii. "Grammatica sub specie theologae. Preteritnye formy glagola 'byti' v russkom iazykovom soznanii XVI–XVIII vv." ["Grammatica sub Specie Theologae. Preterit Forms of the Verb 'to be' in the Russian Language Conscience of the 16th–18th Centuries"]. *Russian Linguistics*, vol. 10, no. 3, 1986, pp. 259–279. (In Russian)

6 Zhurova, L.I. *Avtorskii tekst Maksima Greka: rukopisnaia i literaturnaia istorii: v 2 ch.* [*Author's Texts by Maximus the Greek: the Tradition of Manuscripts and Literature*: *in 2 parts*], part 1. Novosibirsk, Izdatelstvo SB RAS Publ., 2008. 494 p. (In Russian)

7 Zhurova, L.I. "K voprosu ob istorii teksta Nizhegorodsko-Parizhskogo sobraniia sochinenii Maksima Greka (Paris, Man. Slave 123)" ["On the History of the Text of Nizhny Novgorod-Paris Collected Works of Maximus the Greek (Paris, Man. Slave 123)"]. *Studi Slavistici. XVI*, no. 2, 2019, pp. 241–260. (In Italian)

8 Zajc, N.Z. "U istokov monasheskogo mirovozzreniia prep. Maksima Greka (k 550-letiiu so dnia rozhdeniia sviatogo)" ["On the Origins of the Monastic Worldview of St Maximus the Greek (On the 550th Anniversary of His Birth)"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literatur*e]. Issue 20. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2021, pp. 250–272. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2021-20-250-272

9 Markov, A.V. "Grammatika i vlast'. O renessansnom kontekste deiatel'nosti Maksima Greka" ["Grammar and Power. On the Renaissance Context of the Activities of Maximus the Greek"]. *Voprosy literatury,* no. 5, 2010, pp. 132–148. (In Russian)

10 Romodanovskaia V.A. "'Sede odesnuiu Ottsa' ili 'sidel esi'? K voprosu o grammaticheskoi pravke Maksima Greka" ["'He Was Sitting to the Right of Father' or 'He was sitting there'? On Grammatical Corrections of Maximus the Greek"]. *Problemy istorii, russkoi knizhnosti, kul'tury i obshchestvennogo soznaniia.* [*Issues of History, Russian Booklore, Culture, and Public* Conscience]. Novosibirsk, Sibirskii khronograf Publ., 2000, pp. 232–238. (In Russian)

11 Sinitsyna, N.V. "Tvorchestvo prepodobnogo Maksima Greka 30–50-kh gg. XVI v. i sobranie izbrannykh sochinenii iz 47 glav" ["Writings of Venerable Maximus the Greek in the 30–50s of the 16th Century and Selected Writings in 47 Chapters"]. *Prepodobnyi Maksim Grek. Sochineniia* [*Venerable Maxim Grek. Works*], vol. 2. Moscow, Rukopisnii pamiatniki Drevnei Rusi Publ., 2014, pp. 12–45. (In Russian)

12 Todd, U.M. *Druzheskoe pis'mo kak literaturnyi zhanr v pushkinskuiu epokhu* [*A Friendly Letter as a Literary Genre in the Epoch of Pushkin*]. St. Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 1994. 207 p. (series "Modern Western Russian Studies"). (In Russian)

13 Shashkov, A.T. "Tagil'skii sbornik sochinenii Maksima Greka (kodikologicheskie zametki)" ["Tagil Collection of Works by Maximus the Greek (Codicological Notes)"]. *Rukopisnaia traditsiia XVI–XIX vv. na vostoke Rossii* [*Manuscript Tradition of the 16th–19th Centuries in the East of Russia*]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1983, pp. 4–14. (In Russian)

***

Информация об авторе: Людмила Ивановна Журова — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт истории Сибирского отделения Российской академии наук, ул. Николаева, д. 8, 630090 г. Новосибирск, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6796-0896

E-mail: zhurovansk@mail.ru

Information about the author: Ludmila I. Zhurova, DSc in Philology, Director of Research, Institute of History of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Nikolaeva 8, 630090 Novosibirsk, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6796-0896

E-mail: zhurovansk@mail.ru

***

Для цитирования: *Журова Л.И.* Послания Максима Грека дьякону Григорию: текстология, атрибуция, поэтика // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 7–28. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-7-28

For citation: Zhurova, L.I. “Epistles of Maximus the Greek to Deacon Gregory: Textology, Attribution, Poetics.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 7–28. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-7-28

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-29-63
https://elibrary.ru/VZUAVP

С.К. Севастьянова, П.А. Рылик, А.Г. Бондач

НЕИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ СОЧИНЕНИЯ ГАЗСКОГО МИТРОПОЛИТА ПАИСИЯ ЛИГАРИДА О СУДЕ НАД ПАТРИАРХОМ НИКОНОМ: ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕЙ ЧАСТИ

Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 22-28-00153 «Сочинение Газского митрополита Паисия Лигарида о суде над патриархом Никоном: перевод и исследование»

Аннотация: Газский митрополит Паисий Лигарид (1610–1678), знаменитый в XVII в. представитель греческой церкви, будучи в Москве с 1662 г., составил ряд произведений. Среди них не имеющее полного перевода с греческого на русский язык сочинение о соборном суде над патриархом Никоном (1605–1681) с участием самого Лигарида и восточных архиереев (1666). Две первые части *Книги о соборе* — так именуется произведение в статье — избирательно переведены на русский язык в середине XIX в. по греческому манускрипту 1670-х гг. из Синодальной библиотеки. Эта же рукопись использована и британским богословом У. Палмером для дословного английского переложения, опубликованного в 1873 г. С данного издания был сделан перевод на русский язык заключительной третьей части *Книги о соборе*. Однако обширное предисловие к ней, наполненное историческими примерами и богословскими рассуждениями Лигарида, осталось непереведенным. Переложению подверглось краткое его изложение, сделанное Палмером. Используя комплексный историко-филологический анализ, авторы статьи вводят в научный оборот текст оригинального предисловия к третьей части *Книги о соборе* по греческой рукописи из Библиотеки Румынской академии № 371 (675) и его современный русский перевод, выявляют источники, описывают принципы работы автора, характеризуют риторическую технику и литературный прием Лигарида — обращение к Античности. Публикация сопровождается реальным комментарием.

Ключевые слова: Газский митрополит Паисий Лигарид, У. Палмер, *Книга о соборе*, предисловие к третьей части, обращение к Античности как литературный прием.

Svetlana K. Sevastyanova, Polina A. Rylik, Albert G. Bondach

UNKNOWN PAGES OF THE METROPOLITAN OF GAZA PAISIUS LIGARIDES' HISTORY OF THE PATRIARCH NICON'S TRIAL: INTRODUCTION TO BOOK 3

Acknowledgements: The article was completed with the support of the Russian Science Foundation, project no. 22-28-00153 "Metropolitan of Gaza Paisius Ligarides' Composition about the Patriarch Nicon's Trial: Translation and Research."

Abstract: The article examines the unknown pages of the metropolitan of Gaza Paisius Ligarides' history of patriarch Nicon's trial. The Metropolitan of Gaza, Paisius Ligarides (1610–1678) was a highly significant representative of Greek Church in the 17th Century. During his time in Moscow (from 1662) he compiled some narratives, one of them describing the Patriarch Nicon's (1605–1681) trial. Ligarides, alongside other Greek hierarchs, was present at the trial which took place during the Great Moscow Synod 1666–1667. This narrative has never before been translated into Russian in its entirety. The first two books of the *Synod's History*, as it is referred in the article, had selectively been translated into Russian in the middle of the 19th Century. The translation was based on a Greek manuscript found in the Moscow Synodal library, which dates back to 1670s. The same manuscript was also used by British theologist W. Palmer who published in 1873 a more comprehensive albeit incomplete English translation. It appears that this English edition, and not the original Greek, had been used as the source for the Russian translation of the 3rd book of the *Synod's History*. Until now the extensive Introduction had remained untranslated with the short English summary, made by W. Palmer being the only part rendered into Russian. After detailed and complex historical and literary research, we are delighted to publish for the first time the original text of the Introduction to the 3rd book of the *Synod's History*, based on the Greek manuscript no. 371 (675) of the Romanian Academy Library, and its contemporary translation into Russian. We have attempted to identify the original sources and to clarify author's intentions while adhering to his rhetorical technique and Ligarides' literary device — an appeal to antiquity. The publication of the text is accompanied by factual commentary.

Keywords: Metropolitan of Gaza Paisius Ligarides, W. Palmer, *History of the Patriarch Nicon's Trial*, Introduction to the 3rd book, appeal to antiquity as a literary device.

Личность Газского митрополита Паисия Лигарида (1610–1678), принявшего активное участие в «деле» патриарха Никона (1605–1681),

завершившемся соборным осуждением опального первосвятителя в декабре 1666 г., а также отдельные поступки этого знаменитого представителя греческой церкви, связанные с церковно-государственной и культурной жизнью России второй половины XVII в., все чаще привлекают внимание отечественных исследователей (Н.М. Дубовицкий, Б.В. Кричевский, Е.В. Скрипкина, Б.А. Успенский, Б.Л. Фонкич, В.Г. Ченцова, Н.П. Чеснокова и мн. др.). Греку по происхождению, иезуиту по образованию Паисию Лигариду принадлежит обширное письменное наследие на греческом и латинском языках, происхождение значительной части которого связано с московским периодом его жизни (с 1662 г.) [20]. Отдельные сочинения митрополита, переведенные на русский язык еще в XVII в., попали в поле зрения ученых, обративших внимание на индивидуальный стиль писателя и связь тематики созданных Лигаридом текстов с его личными интересами и общественно-политической ситуацией, оживившей их (А.С. Елеонская, Д.Н. Рамазанова, П.А. Рылик, С.К. Севастьянова, Н.П. Чеснокова, I. Ševčenko и др.). Пристальный интерес исследователей к письменному наследию Лигарида актуализирует проблемы выявления, комплексного исследования и перевода на русский язык максимально возможного круга неоднородных по жанру и тематике произведений писателя.

Однако из всех сочинений Паисия Лигарида самым интересным и в первую очередь нуждающимся в научном изучении является «Βιβλίον συνοδικὸν περιέχον τὰ κατὰ Νίκωνος πατριάρχου Μοσχοβίας ὑπὸ Παϊσίου μητροπολίτου Γάζης, ἀνατεθὲν τῷ αὐτοκράτορι πασῶν τῶν Ῥωσσιῶν Ἀλεξίῳ Μιχαήλοβιτζ, ἐν ἔτει 1668» («Книга о соборе, содержащая сочинение Паисия, митрополита Газского, против Никона, патриарха Московского, представленная императору всея России Алексею Михайловичу в лето 1668»)[1] (далее — *Книга о соборе*). На этот довольно объемный труд Газского митрополита наше внимание обратил Б.Л. Фонкич, характеризуя составленные Паисием в Москве на греческом языке произведения [11, с. 286–288, 291–293]. Лигарид, как полагал Борис Львович, фиксировал по поручению царя Алексея

[1] Название на греческом языке приведено по рукописи из Библиотеки Румынской академии [29]. Здесь и далее современный перевод греческого источника по указанной рукописи принадлежит П.А. Рылик.

Михайловича события Московского собора 1666–1667 гг., однако при этом преследовал и собственную цель — оправдать личное участие в суде над Никоном. Как известно, приговор восточных архиереев о лишении патриарха-грекофила духовного сана был негативно воспринят на христианском Востоке. Паисий работал быстро, поэтому уже в апреле 1667 г. *Книга о соборе* была написана, а через год изготовлен и ее перевод на русский язык. Ни греческий оригинал с автографом Паисия, ни первое русское переложение с него не сохранились.

Книга о соборе известна сегодня в четырех греческих списках и пяти русских. Греческие рукописи конца XVII — конца XIX в. хранятся в библиотеках Москвы — ОР ГИМ. Синодальное собр. греч. ркп., № 409 (1674–1675 гг.), Бухареста — Библиотека Румынской академии. № 371 (675) (1710-е — начало 1720-х гг.), Афин — Геннадиевская библиотека. Mss. 260 (29433) (первая треть XVIII в.) и Санкт-Петербурга — ОР РНБ. Ф. 253 (А.А. Дмитриевский). № 231 (конец XIX в.) [13, с. 314, 317; 14, с. 134]. Имея индивидуальные особенности в составе (количество глав и путаница в их нумерации), они совпадают по структуре — это три части с предисловиями и предваряющими книгу двумя вступительными статьями.

Состав русских списков, датируемых примерно одинаково серединой — второй половиной XIX в., не совпадает. Три рукописи, связанные своим происхождением с Московской духовной академией, содержат перевод первых двух частей. Причем НИОР РГБ. Ф. 173.IV («Прочие» библиотеки МДА). № 64 и Ф. 172 (МДА. Архив). К. 491. № 22 включают только первую часть и самое начало второй, а НИОР РГБ. Ф. 173.IV. № 69 содержит первые две части. Список из Национальной библиотеки Украины в одном из портфелей А.Н. Муравьева под названием «Дѣла патріаршія и синодальныя»[2] [17, с. 329–331], судя по количеству листов — 132, состоит из двух первых частей. В настоящее время он недоступен для изучения.

И лишь пятый список, хранящийся в Санкт-Петербургском Институте истории РАН, в соответствии с греческим оригиналом имеет три части — Архив СПбИИ РАН. Ф. 261 (Бумаги В.Н. Бенешевича). Оп. 1. № 8. Петербургский манускрипт представляет собой сшитые

[2] Здесь и далее цитаты из дореволюционных изданий, как и из рукописных источников XIX в., воспроизводятся в орфографии оригинала.

в тетради листы размером в четвертую долю, без переплета и обложки. Первые две части по имеющемуся на бумаге штемпелю датируются 60–70-ми гг. XIX в. Текст здесь написан аккуратной писарской скорописью и светло-коричневыми чернилами.

Третий раздел, озаглавленный «Исторія собора 1666 года Паисія Лигарида», исполнен небрежным почерком, почти черными чернилами и на бумаге без штемпелей и водяных знаков, меньшего размера и яркости. Листы сшиты в тетрадки без обложки и переплета. По всей рукописи на правом и левом (на обороте) полях цифровые обозначения листов, вероятно, источника копирования. Но если в первых частях это только цифры, то в третьей — цифрам предшествует латинская буква «p.», и эти пометы отправляют к изданию английского перевода *Книги о соборе*, осуществленного британским богословом и историком У. Палмером (1811–1879) с греческого подлинника [28, p. 199–311].

В машинописной описи и печатном описании фонда В.Н. Бенешевича отмечено, что петербургская рукопись принадлежала преподавателю Саратовской духовной семинарии Х.К. Максимову (1851–1938) [19, с. 26]. Прот. Христофор Константинович Максимов известен в истории Русской православной церкви как борец с расколом и антисектантский миссионер. После окончания Воронежской духовной семинарии в 1873 г. он поступил в Московскую духовную академию, где в 1877 г. защитил диссертацию на тему «Патриарх Никон в литературной борьбе с Паисием Лигаридом» [31] и получил степень кандидата богословия; тогда же он был направлен преподавателем церковной истории и учения о расколе в Саратовскую духовную семинарию [15, с. 163]. Сравнив номера страниц на полях рукописи, принадлежавшей Максимову, с английским изданием, мы обнаружили, что они совпадают. А это значит, что третья часть *Книги о соборе* переведена не с греческого оригинала, как первый и второй ее разделы, а с английского переложения Палмера. То обстоятельство, что третью часть на русском языке содержит только список прот. Максимова, позволяет предположить возможную причастность богослова к переводу данного раздела (после 1873 г., когда издание Палмера увидело свет, до 1877 г., когда состоялась защита диссертации о. Христофора). Наличие только у Максимова рукописи с русской третьей частью *Книги о соборе* объясняет неосведомленность его современников о суще-

ствовании этого переложения. В 1912 г. Н.Ф. Каптерев с сожалением писал, что третья часть *Книги о соборе* «доселѣ остается безъ перевода и неизвѣстна ученымъ», хотя «по своему содержанію, она вполнѣ заслуживаетъ ихъ вниманія» [5, с. 227].

Между тем с текстом третьей части сочинения Лигарида отечественные историки могли познакомиться как по изданию Палмера, так и по упомянутой греческой рукописи из Синодальной библиотеки — ГИМ. № 409. Синодальное собр. греч. ркп. Установлено, что именно этот манускрипт стал источником двух переводов, различающихся языками и объемом [9]. Как полагал Б.Л. Фонкич, между 1853 г. — августом 1855 г. духовный писатель и путешественник А.Н. Муравьев (1806–1874) выполнил переложение на русский язык первых двух частей *Книги о соборе* [10, с. 234]. Этой же рукописью воспользовался и Палмер для английского издания [24, p. 12]. Известно, что до 1853 г. манускрипт принадлежал библиотеке Александрийской патриархии — тогда по просьбе Муравьева к предстоятелю Александрийской церкви Иерофею II Сифниоту († 1858) книга была отправлена Андрею Николаевичу для копирования. Но в августе 1855 г. по благословению Иерофея II сборник передали в Синодальное книгохранилище [10, с. 242–243]. В третьем томе своего издания Палмер признавался, что для работы с рукописью он отправился в Каир, в Александрийскую патриархию, но опоздал: манускрипт уже отослали в Россию. Для перевода ему предложили копию первой части, изготовленную для Муравьева. Работая с ней, будущий издатель получил у патриарха Иерофея II разрешение использовать и оригинал — Синодальную рукопись, когда сможет иметь к ней доступ [28, p. 463–465].

Что касается предисловия к третьей части *Книги о соборе*, то сегодня, как и в XIX в., в своем полном виде оно доступно исследователям только на греческом языке. Судя по двум хранящимся в европейских архивах греческим рукописям, вступительная к третьей части статья, где на огромном количестве примеров выстраиваются рассуждения автора о числе три, имеет объем около двух листов размера in folio, заполненных с обеих сторон убористым почерком. В сборнике прот. Максимова русский перевод вступления к третьей части занимает половину листа в четвертую долю. Такого же объема текст и в книге Палмера. Британский переводчик и издатель, как оказалось, не стал переводить предисловие, а ограничился тремя ключевыми фра-

зами о «числе три», существующем «въ природѣ, человѣкѣ, писанiи и религiи». Вместо оригинального греческого текста с витиевато-риторической тирадой Лигарида о математическом символе и богословском термине в манускрипт о. Христофора Максимова попал перевод «тезисов» Палмера о «трехъ». Приведем оба текста для сравнения (таблица 1).

Таблица 1 – Предисловие к третьей части *Книги о соборе* в изложении Палмера и перевод на русский язык

Table 1 – Introduction to the 3rd part of Synod's History as presented by Palmer and translation into Russian

This book has an introduction, entitled '*Preliminaries to the election and institution to the patriarchate of the new patriarch Kyr Joasaph*[1].' But it opens with an enumeration of all the *threes* in nature, man, the scriptures, and religion; and after nine pages, all about the number *three*, Paisius at length winds up thus: 'Here I will end my discourse of the *threes*, since it needs more time than can now be afforded. So we return to the web of our history, weaving the warp and twinning the web [or going about the beam of the loom], taking up again the thread, and plying the shuttle full of wool' (*τὸν στήμονα ὑφαίνοντες, καὶ πλέκοντες τὸν ἱστὸν, τὴν κροκὴν ἐπαναλαβόντες, καὶ τὴν κερκίδα κινήσαντες τοῦ ἐρίον ἀνάπλεον*) [28, p. 199]. ——— [1] *Курсив как в изд.*	[1]Эта книга имѣетъ введенiе подъ заглавiемъ «Введенiе къ избранiю и поставленiю на патрiаршество новаго патрiарха кир Iоасафа». Но она открывается перечисленiемъ всѣхъ трехъ[2] въ природѣ, человѣкѣ, писанiи и религiи, и послѣ девяти страницъ, касающихся числа три Паисiй заканчиваетъ рѣчь такъ: «Здѣсь я покончу свое разсужденiе о трехъ, потому что оно нуждается въ большемъ времени, чѣмъ сколько теперь имѣется. Мы возвращаемся къ ткани нашей исторiи, свивая основу (warp) и сплетая ткань (или принимаясь за ткацкiй навой), беря опять за низъ и развертывая челнокъ, полный шерсти» (τὸν στήμονα ὑφαίνοντες, καὶ πλέκοντες τὸν ἱστὸν, τὴν κροκὴν ἐπαναλαβόντες, καὶ τὴν κερκίδα κινήσαντες τοῦ ἐρίον ἀνάπλεον) [37, л. 123]. ——— [1] *На поле напротив* p. 199. [2] *Подчеркивание как в ркп.; слово в зачерк. кавычках.*

Совершенно очевидно, что русский и английский читатель были лишены возможности познакомиться с интересной по содержанию и оригинальной по изложению статьей Лигарида о числе три. Для ис-

следователей отечественной культуры эта нумерологическая проблематика особенно привлекательна в связи с актуализацией в России в XVII в. семиотики числа. Интерес к нумерологии, как показывают современные исследования, имел в то время не только традиционный религиозный аспект [6], но и был связан с репрезентацией власти [8]. Символика числа, пронизывавшая христианскую культуру, укоренена в библейской нумерологии, подробно истолкованной святыми отцами. Экзегеты, по словам прот. Александра Меня, выделяют в Писании две категории числовых данных: историческую и символическую — эта последняя несет главную, богословскую нагрузку. А потому особо выделяются и часто повторяются в христианской нумерологии восходящие к Священному Писанию символические числа 3, 7, 10, 12, 40 и производные от них [18, с. 400–401]. Число три, выражающее Божественное Триединство, занимает в этом ряду, пожалуй, главное место, обозначая символ Бога и Святой Троицы — их целостность и единство. Однако «рассужденіе о трехъ» Газский митрополит строит на синтезе христианских и древних античных учений о числе, демонстрируя единство мировой истории и культуры, выраженное в числовой семантике.

Третья часть *Книги о соборе* — это завершающая произведение часть, как само число три, с точки зрения древних математиков, изображавших число геометрически, — самое совершенное и замыкающее целое. Тройка, по убеждению пифагорейцев, — это плоскость, элементарный треугольник, совершенная фигура [1, с. 21]. Говоря о совершенстве числа три, Лигарид вспоминает учение о тройке тех, кто стоял у истоков древнегреческой математики: «Τριχῆ διαστατὸν λέγεται τὸ σῶμα, ὡσανεὶ ταῖς τρισὶ διαστάσεσιν ὁριζόμενον: κατὰ || βάθος, κατὰ πλάτος καὶ κατὰ μῆκος. Τρίγωνόν ἐστι τὸ ἰσόπλευρον τὸ “Δ”, σχηματίζον τὸν χρυσοῤῥόον Νεῖλον, ἀλλὰ καὶ συστατικὸς καλεῖται καὶ ἁρμονικὸς ὁ γ^{ος} ἀριθμὸς παρὰ τοῖς μουσικοῖς εἶναι λέγεται καὶ μάλιστα παρὰ τοῖς πυθαγορείοις (Трехмерным считается тело, словно бы по трем определяемое измерениям: по высоте, по ширине и по длине. Равносторонним треугольником является “Δ” (дельта), изображающая “златоводный” Нил, но и составным называется и гармоничным третье число, как говорят, у музыкантов и прежде всего у пифагорейцев)» [29, л. 87–87 об.].

Тройка, будучи числом совершенным и сакральным, выражает свойства музыкальной гармонии, благодаря чему воплощает осо-

бенно значимые связи природы и человеческой души. К примеру, пифагореец Филолай гармонией называл единство противоположностей, видя ее прообразом гармонию музыкальную [2, с. 123]. Своеобразная музыкальность и ритмичность свойственны изложению Лигарида. Не ограничиваясь значениями числа три в границах христианского миропонимания, Лигарид обращается к древнейшим мировым культурам и религиям, показывая значимость этого знака и символа в дохристианской истории человечества. Античные ученые и мыслители, цари и народы Ветхого Завета, христианские экзегеты и боги древнегреческой мифологии, апостолы и «христианский Гомер» — всех их «любитель прекрасного» (так Лигарид сам себя назвал), разбив на триады и группы из трех имен, событий, элементов, соединил на огромном «полотне истории, сплетая его основу и свивая нить, переплетая уток и двигая челнок, полный пряжи (ἐπὶ τὸ ὕφασμα τῆς ἱστορίας τραπώμεθα τὸν στήμονα ὑφαίνοντες καὶ πλέκοντες τὸν ἱστόν, τὴν κρόκην ἐπαναλαβόντες καὶ τὴν κερκίδα κινήσαντες τῇ ἐρίθῳ ἀνάπλεων)» [29, л. 87 об.]. Показывая тройку основой всего сущего, Газский митрополит как будто подтверждал древнюю мысль о числе как самом мудром изобретении человечества, сообразно с которым выстроен мир.

Наконец, внимание к числу три у Лигарида могло быть вызвано приверженностью патриарха Никона — главного персонажа его повествования — к нумерологии. По наблюдениям Г.М. Зеленской, трех- и шестилетние этапы биографии Никона свидетельствуют о важности числа три для самого московского первосвятителя: иеромонах Троицкого Анзерского скита (1636–1639); иеромонах (1639–1642), а затем игумен (1642–1646) Богоявленской Кожеозерской пустыни; архимандрит Ново-Спасского монастыря в Москве (1646–1649); митрополит Новгородский и Великолукский (1649–1652) [4, с. 287; 7, с. 115]. Особенно заметна ритмика числа три при оставлении Никоном патриаршей кафедры. В письме из ссылки в Ферапонтовом монастыре, составленном в Рождественский Сочельник 1671 г., монах Никон напомнил царю Алексею Михайловичу о своих просьбах об уходе: «В прошлом, государь, во 160 (1652)-мъ году Божиею вълею и твоим, великаго государя, изволением, и всего освященнаго собора избранием был я, богомолец вашъ, поставлен на патриаршество <…>. А я, вѣдая свою худось и недостаток ума, множицею

тебѣ, великому государю, бил челом, что мене с такое великое дѣло не будет. И твой, великаго государя, глаголъ превозможе. И по прехождении триех лѣтъ бил челом я тебѣ, великому государю, чтобы ты, великий государь, пожаловал мене, отпустил в монастырь. И ты, великий государь, изволил и еще другую три года быти. И по прехождении других триех годовъ паки бил челом тебѣ, великому государю, чтобы ты, великий государь, отпустил меня в монастырь. И ты, великий государь, милостиваго своего указу не учинил» [21, с. 462]. Вероятно, сам патриарх Никон усматривал некий мистический смысл в троичных этапах его архиерейского служения, о чем говорил и князю А.Н. Трубецкому, посланному царем в Успенский собор 10 июля 1658 г.: «оставилъ де я патріаршество собою, а не отъ чьево и ни отъ какова гоненія, и государева де гнѣва никакова на меня не бывало; а о томъ де я и прежъ сего великому государю билъ челомъ и извѣщалъ, что мнѣ больши трехъ лѣтъ на патріаршествѣ не быть» [16, с. 16].

Признания патриарха Никона в значимости для него числовой символики стали предметом специального обсуждения на церковном соборе 1666 г., где опального первосвятителя обвинили в увлечении астрологией и излишнем доверии предсказаниям. Лигарид описывает эту ситуацию следующим образом. Патриарх Антиохийский Макарий обратился к Никону: «“Итакъ, скажи, о братъ Никонъ, ради самой правды, такъ какъ и самой законъ никого не судитъ, не выслушавъ, скажи: зачѣмъ отрекся ты от престола своего? Ангелы записываютъ твое признаніе, и если солжешь не человѣкамъ, а Духу истины, извѣдывающему сердца”. Никонъ отвѣчалъ: “По причинѣ великаго гнѣва царскаго”. А государь почти съ сарказмомъ возразилъ: “Тому, что ты говоришь, отче, научился ты отъ астрологовъ: они-то предсказали тебѣ, когда ты былъ еще Патріархомъ, что послѣ 6 лѣтъ патріаршества я, царь, буду тебя // тиранствовать. Но это оказывается пустословіемъ, ибо не вслѣдствіе моего гнѣва оставилъ ты Церковь вдовствующею на цѣлые 9 лѣтъ, а по собственному самолюбію, по своей же суетной и перемѣнчивой волѣ”» [34, л. 197 об. – 198].

Мистический смысл в числе три усматривал и Лигарид, о чем свидетельствует не только содержание вступительной статьи, совмещающее в едином пространственном-временном континууме триады

божеств, примеры классической мифологии и христианские сюжеты, но и ее нумерологические и богословские источники. Выбранный Лигаридом принцип перечисления и нанизывания примеров свидетельствует о его широчайшей начитанности и глубоких знаниях, не нуждающихся в нарративных подтверждениях и специальных отсылках к первоистокам. Тематически организованный поток иллюстраций из разных областей знания, сменяющихся как в калейдоскопе, подтверждал глубочайшую эрудицию писателя, его свободу мышления и необычайную легкость, с которой он непринужденно жонглировал именами, сюжетами и фактами. Прекрасное европейское образование и степень по теологии, хорошая память и блестящее владение словом способствовали «изготовлению» Лигаридом интеллектуального продукта высокого качества в виде *Книги о соборе*, созданной с привлечением многочисленных литературно-книжных источников. Для сбора материалов о патриархе Никоне и «для разсмотрѣнія и чтенія Греческихъ и Латинскихъ сочиненій» 7 июня 1663 г. Паисий просил царя Алексея Михайловича разрешить ему пользоваться фондами царского книгохранилища [22, с. 120–121]. В дальнейшем предстоит установить конкретные старопечатные книги и рукописи, с которыми Лигарид мог работать, поскольку в предисловии к третьей части вычленяются заимствования из редких сочинений святых отцов. Так, большая их группа восходит к приписываемому свт. Епифанию Кипрскому (ок. 315 – 403), отцу и учителю Церкви, «Трактату о тайнах чисел» («Tractatus de numerorum mysteriis»), посвященному числовому символизму в Священном Писании. Лигарид творчески подошел к источнику: работая только с третьей частью трактата, он разбил ее на множество (более двадцати) мелких фрагментов — слов и фраз, которые органично влились в его авторский текст в виде цитат и перефразирований. Результаты работы Лигарида с этим трактатом представлены в таблице 2, где выявленные нами заимствования подчеркнуты и пронумерованы.

Таблица 2 – Заимствования из «Трактата о тайнах чисел» свт. Епифания Кипрского в предисловии к третьей части *Книги о соборе*

Table 2 – Borrowings from the *Treatise on the Mysteries of Numbers* by St. Epiphanius of Cyprus in the Introduction to the 3rd book of Synod's History

Tractatus de numerorum mysteriis [25, p. 304–306 (pag. 2)]	**Предисловие к третьей части Книги о соборе [29]**
Γʹ. Τρίτον τὰ χερουβεὶμ τὸ Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος ἀνυμνεῖ (22). Τρία τὰ μεγάλα στοιχεῖα· οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, καὶ θάλασσα (1). Τρία τὰ ἐν ἡμῖν· νοῦς, πνεῦμα, λόγος (2). Τρεῖς πατέρες, Ἀδὰμ, Σὴθ, Ἐνώχ (13). Τρεῖς πατριάρχαι, Ἀβραὰμ, Ἰσαὰκ, Ἰακὼβ (14). Τρεῖς ἄγγελοι παρὰ σκηνὴν Ἀβραάμ (23). Τρεῖς ἡμέραι τῆς θυσίας τοῦ Ἀβραάμ. Τρία μέτρα σεμιδάλεως ἡ Σάῤῥα λαβοῦσα τοὺς ἀγγέλους παρέθηκε. Τρεῖς ῥάβδους Ἰακὼβ πελεκίσας ταῖς ληνοῖς τῶν ποτιστηρίων ἐνέθηκε. Τρεῖς δεκάδες ἐνιαυτῶν, καὶ τότε βασιλεὺς Ἰωσήφ. Τρεῖς μῆνας παρὰ τοῖς γονεῦσιν κρυπτόμενος Μωϋσῆς. Τρὶς τρεῖς ἐννέα τῶν Αἰγυπτίων αἱ μάστιγες. Τρεῖς μῆνας ἐξ Αἰγύπτου, καὶ τότε νόμος ἐγράφη, καὶ πλάκες ἐξῆλεων. Τρία τἀγαθὰ τῆς ἐρήμου· ὕδωρ, ὀρτυγομήτρα, τὸ μάννα (24). Τρεῖς, φησὶ, καιροὺς Μωϋσῆς ὤφθη ἐνώπιον Κυρίου. Τρεῖς ἱερεῖς, Μωϋσῆς, Ἀαρὼν, Σαμουήλ. Τρεῖς στρατηγοὶ θαυμαστοὶ, Ἰησοῦς ὁ Ναυῆ, Χάλεβ Ἰεφονὴ, καὶ Φινεές (15). Τρεῖς οἱ κατὰ Ἀμαλὴκ ἐπὶ τῆς πέτρας ἱστάμενοι· Μωϋσῆς, Ἰησοῦς, Ὤρ. Τρεῖς κριταὶ δυνασταὶ, Γεδεὼν, Ἰεφθάε, Σαμψών. Τρεῖς πρεσβῦται τῶν υἱῶν Ἰσραήλ· Μωϋσῆς, Ἰὼβ, Δανιήλ (16). Τρεῖς ἑβδομάδες ἡ νηστεία τοῦ Δανιήλ. Τρεῖς οἱ παῖδες οἱ τῇ εἰκόνι τῇ χρυσῇ μὴ προσκυνήσαντες· Σιδρὰχ, Μισὰχ, Ἀβδεναγώ (17). Διὰ τριῶν σείεται ἡ γῆ, ὡς ἔλεγε Σολομών· ἐὰν οἰκέτης, φησὶ, βασιλεύσῃ, καὶ ἄφρων πλησθῇ σιτίων, καὶ μισητὴ γυνὴ ἐὰν τύχῃ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ. Τρία ἐστὶν, ἃ ἐμπίπλαται, ᾅδης, ἔρως γυναικὸς, γῆ	...τὰ τρία μεγάλα στοιχεῖα: οὐρανός, γῆ καὶ θάλασσα (1), τὰ χρυσᾶ τρία μῆλα τῶν Ἑσπερίδων, τῶν τριῶν Χαρίτων τὰ εὐειδέστατα πρόσωπα. Τὰ τρία ἐν ἡμῖν ὑπερλάμποντα: νοῦς, πνεῦμα καὶ λόγος (2), οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ καὶ τὸ τριπλοῦν σχοινίον λίαν ἔῤῥωται κατὰ τὸν θεόσοφον Σολομῶντα, παρ᾽ ᾧ καὶ τρία εὕρηται χαλεπὰ καὶ σχεδὸν ἀκατάληπτα «*ἴχνη ἀετοῦ πετομένου, ὁδὸς ὄφεως ἐπὶ πέτρας, τρίβος* ποντοπορούσης νηός» (3). *Τρία ἐστὶν ἅτινα οὐκ ἐμπίπλαται: ὁ παμφάγος Ἅδης, ὁ τῆς γυναικὸς δύσσερως ἔρως καὶ τοῦ πυρὸς ἡ ἀχόρταστος ὁρμὴ καὶ ἡ φλόξ* (4). Τρεῖς αἱ θεολογικαὶ ἀρεταί: πίστις, ἐλπὶς καὶ ἀγάπη (5). Τρία τὰ παρὰ Θεοῦ τιμαλφέστατα δῶρα: βασιλεία, ἱερωσύνη καὶ προφητεία (6). Τρία τῶν δικαίων τὰ κτήματα: παράδεισος, κόλπος Ἀβραάμ, οὐρανῶν βασιλεία (7). *Τρία σάτα τοῦ ἀλεύρου ἡ ὁμοιωθεῖσα γυνὴ τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν εἰς μικρὰν ζύμην ἐγκρύψασα τὸ φύραμα ὅλον ἐζύμωσε* (8). Τρία τὰ προσενεχθέντα δωρήματα τῷ θεανθρώπῳ Ἰησοῦ παρὰ τῶν τριῶν βασιλέων καὶ σοφῶν μάγων: χρυσός, λίβανος καὶ σμύρνα (9). Τρία βαπτίσματα: τὸ νομικόν, τὸ τοῦ Ἰωάννου καὶ τὸ τοῦ Κυρίου (10) Σωτῆρος ἡμῶν... ...Τρία ἐν ταῖς παροιμίαις, ἃ *εὐειδῶς πορεύεται: λέων, τράγος καὶ ἀλεκτρυών* (11). Τρεῖς ἐπὶ τὸ Θαβώριον ἐπαναλαμβάνονται: Πέτρος, Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης (12). Τρεῖς φημίζονται πατέρες: Ἀδάμ, Σήθ, Ἐνώχ (13). Τρεῖς πατριάρχαι

ψαφαρά (4). Τρία ἐστὶν ἀκατάληπτα·ἴχνη ἀετοῦ πετομένου, ὁδὸς ὄφεως ἐπὶ πέτρας, τρίβος ποντοπορούσης νηός (3). Τρία ἐστὶν ἅπερ εὐόδως πορεύονται· σκύμνος λέοντος ἰσχυρότερος κτηνῶν, ἀλέκτωρ ἐμπεριπατῶν (11) ἐν θηλείαις ἔμψυχος, τράγος ἡγούμενος αἰπολίου. Τρεῖς σοφαὶ γυναῖκες, ἡ Θεκουῆτις, ἡ Σουναμῖτις, ἡ Ἀβιγαία (19)·ἡ μὲν γὰρ τὸν ἄνδρα τὸν Νάβαλ, ἡ δὲ Ἀβεσαλὼν διὰ τέχνης, ἡ δὲ τὸν υἱὸν τοῦ προφήτου προσδραμοῦσα, καὶ μὴ ἀπογνοῦσα, διέσωσεν. Τρεῖς γυναῖκες προφήτιδες τυμπανήστριαι· Μαριὰμ, Δεββόρα, Ἰουδίθ. Τρεῖς ἅγιαι γυναῖκες·Σάῤῥα, Ῥεβέκκα, Λεία (18). Τρεῖς οἱ μνημονευόμενοι βασιλεῖς·Δαυΐδ, Ἐζεκίας, Ἰωσίας (20). Τρεῖς τάξεις τῶν ὄντων· ἐπουρανίων, ἐπιγείων, καταχθονίων (21). Τρεῖς ἀρεταὶ, πίστις, ἐλπὶς, ἀγάπη (5). Τρία δῶρα παρὰ Θεοῦ, βασιλεία, ἱερωσύνη, προφητεία (6). Τρεῖς χρόνοι, ἐνεστώτων, παρεληλυθότων, μελλόντων. Τρία τῶν δικαίων τὰ κτήματα, παράδεισος, Ἀβραὰμ κόλπος, οὐρανῶν βασιλεία (7). Τρεῖς τῶν ἁμαρτωλῶν αἱ τιμωρίαι, σκότος, σκώληξ, Γέεννα. Τρεῖς ἀνανεώσεις τοῦ κόσμου· ἡ ἐπὶ τοῦ Νῶε, ἡ ἐπὶ τοῦ Κυρίου, ἡ ἐπὶ τῆς συντελείας (25). Τρίτον Ἠλίας τὰ μέλη τοῦ βοὸς καὶ τὰ ξύλα καταῤῥάνας τὸ ἐξ οὐρανῶν κατὰ στύγας πῦρ. Τρίτον τῆς ἡμέρας ηὔχετο Δανιήλ. Τρεῖς μῆνας εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου πεποίηκεν ἡ Παρθένος. Τρία τὰ προσενεχθέντα δῶρα τῷ Κυρίῳ παρὰ τῶν μάγων· χρυσὸς, λίβανος, σμύρνα (9). Τρία βαπτίσματα, τὸ νομικὸν, τὸ Ἰωάννου, τὸ τοῦ Κυρίου (10). Τρεῖς αἱ τοῦ βαπτίσματος ἐπικλήσεις, εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα. Τρεῖς αἱ καταδύσεις, καὶ τρεῖς αἱ ἀναδύσεις τοῦ βαπτίσματος (26). Τρεῖς αἱ κατὰ τοῦ διαβόλου νῖκαι τοῦ Κυρίου· τὸ μὴ φαγεῖν μετὰ τὸ πεινάσαι, τὸ μὴ προσκυνῆσαι τὸν μιαρὸν, τὸ μὴ καταβάλλειν ἑαυτόν. Τρεῖς ἡμέραι μετὰ τὸ βάπτισμα, καὶ τότε τὸ ὕδωρ οἶνος ἐξαίρετος. Τρεῖς αἱ κατὰ τῆς Παρθένου τοῦ Μονογενοῦς ἐπιτιμήσεις· Τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδεις ὅτι ἐν τοῖς τοῦ Πατρός μου δεῖ με εἶναι; Τί ἐμοὶ καὶ

ἀνακηρύττονται: Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ (14). Τρεῖς ἱερεῖς ἀναγορεύονται: Μωϋσῆς, Ἀαρών, Σαμουήλ. Τρεῖς στρατηγοὶ θαυμαστοὶ ἀνυμνοῦνται: Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ, Χάλεφ ὁ τοῦ Ἰεφονὴ καὶ Φινεὲς (15) ἐκεῖνος ὁ ζηλωτής. Τρεῖς κριταὶ δυνατοὶ ἐνευφημοῦνται: Γεδεών, Ἰεφθάε, Σαμψών. Τρεῖς πρεσβῦται τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ γεραίρονται: Μωϋσῆς, Ἰώβ, Δανιήλ (16). Τρεῖς οἱ παῖδες, οἱ μὴ προσκυνήσαντες τῇ εἰκόνι τῇ χρυσῇ: Σεδράχ, Μισὰχ καὶ Ἀβδεναγώ (17). Τρεῖς γυναῖκες προφήτιδες τυμπανίστριαι διετέλεσαν: Μαριάμ, Δεββώρα καὶ Ἰουδήθ. Τρεῖς ἅγιαι γυναῖκες ὑπῆρξαν: Σάῤῥα, Ῥεβέκκα καὶ Λία (18). Τρεῖς σοφαὶ γυναῖκες περιθρυλλοῦνται: Θεκουΐτις, Σωμανῖτις καὶ Ἀβιγαία (19)...

...Τρεῖς μνημονεύονται εὐσεβεῖς βασιλεῖς: Δαβίδ, Ἐζεκίας καὶ Ἰωσίας (20). Τρεῖς τάξεις τῶν ὄντων *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ τὰ γόνατα κάμπτονται: τῶν ἐπουρανίων, τῶν ἐπιγείων καὶ τῶν καταχθονίων* (21), εἰς τρεῖς τάξεις καὶ διακοσμήσεις τὰ ἐννέα τῶν οὐρανίων νόων, τὰ ἄϋλα τάγματα, διὸ καὶ ἀνυμνοῦσι τὰ Χερουβίμ, τρία τό «ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος» (22) καὶ ἅπαξ τό «Κύριος», τὸ μέν «Κύριος» τὴν οὐσίαν ἐμφαίνων, τὸ δὲ παριστῶν αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ τρισυπόστατον, καθάπερ καὶ οἱ τρεῖς ὀφθέντες ἄγγελοι τῷ Ἀβραάμ (23)...

...Τρία ἀγαθὰ τῆς ἐρήμου: ὕδωρ, ὀρτυγομήτρα καὶ μάννα (24). Τρεῖς αἱ ἀνανεώσεις τοῦ κόσμου: ἡ ἐπὶ τοῦ Νῶε, ἡ ἐπὶ τοῦ Κυρίου Σωτῆρος Χρηστοῦ καὶ ἡ ἐπὶ τῆς συντελείας (25)...

...Τρεῖς αἱ τοῦ βαπτίσματος ἐπικλύσεις καὶ τρεῖς αἱ καταδύσεις καὶ ἀναδύσεις (26). Τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους μένων πεποίηκεν Ἰωνᾶς, ὁ τὴν τριήμερον κατὰ Νινευϊτῶν ἀποφορὰν ἀποκηρυξάμενος, τριήμερος καὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ὁ θάνατος πιστεύεται, ναὶ δὲ καὶ τριήμερος ἡ ἀπὸ τῶν νεκρῶν τούτου κατ᾽ ἐξουσίαν ἀνάστασις. Παῦλος ὁ διὰ τριῶν ἡμερῶν πυρωθεὶς καὶ ἀναβλέψας

σοὶ, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου· τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου, καὶ τίνες οἱ ἀδελφοί μου; Τρεῖς οἱ πλέον τῶν ἄλλων θαῤῥούμενοι μαθηταί· Πέτρος, Ἰάκωβος, Ἰωάννης (12). Τρία ἔτη τῶν δεσποτικῶν σημείων ὁ χρόνος. Τρία ἔτη ζητῶν καρπὸν εἰς τὴν συκῆν ὁ Κύριος ἦλθε, καὶ οὐχ ηὗρεν. Τρισὶν ὁ Κύριος κατηράσατο· τῇ συκῇ· Μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα· τῇ Συναγωγῇ· Λίθος ἐπὶ λίθον οὐ μὴ μένει· τῷ Ἰούδᾳ· Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι᾽ οὗ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι. Τρεῖς ἡμέρας, καὶ τρεῖς νύκτας Ἰωνᾶς εἰς τὴν κοιλίαν τοῦ κήτους πεποίηκε. Τριήμερον ἡ κατὰ Νινευϊτῶν ἀποφορά. Τριήμερος τοῦ Σωτῆρος ὁ θάνατος, τριήμερος καὶ ἡ ἀπὸ τῶν νεκρῶν κατ᾽ ἐξουσίαν ἀνάστασις τοῦ Κυρίου. Διὰ τριῶν ὁ Παῦλος ἡμερῶν ἀνέβλεψε πηρωθείς·τρὶς τὸν Κύριον περὶ τοῦ σκόλοπος παρεκέλευσεν, ἵνα ἀποστῇ ἀπ᾽ αὐτοῦ· τρὶς ἐναυάγησεν· εἰς τρίτον οὐρανὸν ἀναβέβηκε (27). Τρία σάτα ἀλεύρου καὶ ἡ τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὁμοιωθεῖσα γυνὴ λαβοῦσα, καὶ εἰς μικρὰν ζύμην ἐγκρύψασα, ὅλον τὸ φύραμα, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἐζύμωσεν (8).

καὶ τρὶς ναυαγήσας εἰς γ[ον] οὐρανὸν ἁρπαγεὶς ἀναβέβηκε (27).

Возможно, Лигариду было доступно первое печатное издание «Трактата о тайнах чисел», включенное во второй том двухтомного собрания творений Епифания Кипрского, подготовленного Д. Петавием [25, p. 304–309].

Другой автор, к сочинениям которого обратился Лигарид, — свт. Григорий Богослов (ок. 325 – 389). По признанию Лигарида, это один из авторитетнейших для него авторов, которого он называет «владыкой богословия» (κατὰ τὸν πρύτανιν τῆς θεολογίας Γρηγόριον), «моим богословом» (ὁ ἐμός θεολόγος) и своим другом. Несколько творений святителя послужили источником рассуждений Газского митрополита. В первую очередь это богословские сочинения, посвященные догмату Троичности. Из этих источников, которые сам Паисий называет (например, «таинственные стихи» «о Святом Духе»), сделан ряд мелких заимствований, скорее всего, по памяти. Приведем два примера: из третьего «таинственного песнопения» (о Св. Духе) и пер-

вого послания пресвитеру Кледонию против Аполлинария Младшего (ок. 310 – ок. 390), епископа Лаодикии Сирийской (таблица 3).

Излюбленный литературный прием Лигарида — обращение к Античности — характеризует почти все его сочинения, написанные в московский период нахождения в России. По наблюдениям А.С. Елеонской, Паисий ссылается на исторические факты из жизни древнего мира, проводит аналогии между современниками и античными героями, цитирует древних писателей [3, с. 42–44]. Предисловие к третьей части *Книги о соборе* не стало исключением. Довольно часто Лигарид апеллирует к «хиосскому певцу» Омиру: и когда вспоминает об Ойкумене, и когда именует свт. Григория Богослова «христианским Гомером». Несомненно, Гомера Лигарид читал в подлиннике, а томики «Илиады» и «Одиссеи» имел в собственной библиотеке. Известно, что издания «Омира Илиада и Одисия с великим толкованием пространным», а также «Жабамышаборства» — древнегреческой пародийной поэмы о войне мышей и лягушек, приписываемой Гомеру, Паисий выпросил у Дионисия, архимандрита Ивирского монастыря, покидавшего в мае 1669 г. Россию, где он много лет служил справщиком и переводчиком на московском Печатном дворе [12, с. 128–129].

Судя по содержанию предисловия к третьей части *Книги о соборе*, Лигарид был знаком с сочинениями древнегреческих писателя Лукиана из Самосаты (ок. 120 – после 180) и естествоиспытателя Теофраста (ок. 371/370 – 287/286 до н.э.), афинского философа Платона (428/427 – 348/347 до н.э.) и византийского историка, автора комментариев к сочинениям Гомера Евстафия, архиеп. Фессалоникийского (ок. 1115 – ок. 1195), древнегреческого драматурга Эсхила (ок. 525 – 456/455 до н.э.) и позднеантичного философа Ямвлиха (ок. 240 – ок. 325). Применение Газским митрополитом в произведении, посвященном суду над патриархом Никоном и теме власти в России, знаний об античных авторах и их сочинениях, к знакомству с которыми русская элита только приступала, отвечало и эстетическим, и просветительским целям.

Подведем итоги. Предисловие к третьей части не связано непосредственно с описанием суда над патриархом Никоном. Как мы показали, в первую очередь номер главы побудил Лигарида пуститься в риторические и философские, богословские и космологические, есте-

Таблица 3 – Заимствования из богословских сочинений свт. Григория Богослова в предисловии к третьей части *Книги о соборе*

Table 3 – Borrowings from discourses on the Theology of St. Gregory the Theologian in the Introduction to the 3rd book of *Synod's History*

Подлинный текст творений свт. Григория Богослова Carmina dogmatica. Carmen III: De Spiritu Sancto, 413–414	**Предисловие к третьей части *Книги о соборе***	**Творения свт. Григория Богослова в русском переводе** Песнопения таинственные. Слово 3, О Святомъ Духѣ
Ἐκ μονάδος Τριάς ἐστι, καὶ ἐκ Τριάδος μονὰς αὖθις <…> Ἐν τρισσοῖς φαέεσσιν ἴη φύσις ἐστήρικται· Οὔτε μονὰς νήριθμος, ἐπεὶ τρισὶν ἵστατ᾽ ἐν ἐσθλοῖς, Οὔτε Τριὰς πολύσεπτος, ἐπεὶ φύσις ἔστ᾽ ἀκέαστος. Ἡ μονὰς ἐν θεότητι, τὰ δ᾽ ὧν θεότης τρισάριθμα [27, p. 14]	Ἐκ μονάδος Τριάς ἐστι, καὶ ἐκ Τριάδος μονὰς αὖθις. Ἐν τρισσοῖς φαέεσσιν, ἰὴ φύσις ἐστήρικται. Οὔτε μονὰς νήριθμος, ἐπὶ τρισὶν ἵστατ᾽ ἐν ἐσθλοῖς Οὔτε Τριὰς πολύσεπτος, ἐπεὶ φύσις ἔστ᾽ ἀκέαστος. Ἡ μονὰς ἐν θεότητι, τὰ δ᾽ ὧν θεότης τρισάριθμος [29, л. 86 об.].	Изъ Единицы Троица, и изъ Троицы опять Единица <…>. Въ трехъ Свѣтахъ одно естество неподвижно. Единица не безчисленна; потому что покоится въ трехъ Добротахъ. Троица не въ разной мѣрѣ досточтима; потому что естество неразсѣкаемо. Въ Божествѣ Единица, но тречисленны Тѣ, Которымъ принадлежитъ Божество [23, с. 223, 224].
Epistulae. Ep. CI (= Ep. ad Cledonium I), 66–67		Послание 3, къ пресвитеру Кледонію, противъ Аполлинарія — первое
…ἐκεῖνο γινώσκειν ἀναγκαῖον ὅτι Ἀπολλινάριος μὲν τὸ τῆς θεότητος ὄνομα τῷ ἁγίῳ Πνεύματι δούς, τὴν δύναμιν τῆς θεότητος οὐκ ἐφύλαξε. Τὸ γὰρ ἐκ μεγάλου καὶ μείζονος καὶ μεγίστου συνιστᾶν τὴν Τριάδα, ὥσπερ ἐξ αὐγῆς καὶ ἀκτῖνος καὶ ἡλίου, τοῦ Πνεύματος καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς (ὅπερ σαφῶς ἐν ἐκείνου γέγραπται λόγοις), κλῖμαξ ἐστὶ θεότητος, οὐκ εἰς οὐρανὸν ἀνάγουσα, ἀλλ᾽ ἐξ οὐρανοῦ κατάγουσα [26, p. 64–66]	…καί σὺ μὲν ὦ Ἀπολλινάριε, τὸ μὲν ὄνομα τῆς θεότητος τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι δέδωκας, τὴν δύναμιν δὲ ὅμως οὐκ ἐφύλαξας τῆς θεότητος, τὸ γὰρ ἐκ μεγάλου καὶ μείζονος καὶ μεγίστου συνιστᾷν τὴν Τριάδα, ὥσπερ ἐξ αὐγῆς καὶ ἀκτῖνος καὶ ἡλίου καὶ τοῦ Πνεύματος καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρός, κλῖμαξ ἐστὶ θεότητος, οὐκ εἰς οὐρανὸν ἄγουσα, φησὶν ὁ ἐμὸς θεολόγος ἐν τῇ αη ἐπιστολῇ πρὸς Κληδόνιον, ἀλλ᾽ ἐξ οὐρανοῦ κατάγουσα [29, л. 87].	…то необходимо нужно знать, что Аполлинарій, хотя присвоилъ Святому Духу именованіе Божества, однако же не сохранилъ у Него силы Божества. Ибо составлять Троицу изъ великаго, большаго и величайшаго, какъ-бы изъ сіянія, луча и солнца (то-есть изъ Духа, Сына и Отца), что̀ ясно написано въ его книгахъ, есть такая лѣствица Божества, которая не на небо ведетъ, но низводитъ съ неба [23, с. 206].

ственнонаучные и исторические рассуждения о числе три, в оформлении которых он продемонстрировал многогранность присущих ему творческих дарований: блестящий литературный стиль и талант ритора, владеющего широким спектром технических средств; мастерство витии и убежденность в силе слова, которым он искусно жонглировал; глубочайшую начитанность и умение соединять в пространственно-временных границах нарратива сюжеты и фрагменты, имена литературных и исторических персонажей из разных по происхождению и жанрам источников, организуя их системно и выстраивая, выражаясь современной терминологией, живой и подвижный континуум как способ конституирования целостности созданного текста. Присущее Лигариду пифагорейское видение мира, имеющее всеохватывающий характер, объединяющий часто несовместимое, ярко и во всей полноте проявившееся во введении к третьей части *Книги о соборе*, характерно практически для всего творчества этой неординарной и талантливой личности. Многогранность и глубина интересов, выразительная речь всегда делали Лигарида способным подать актуальную тематику и важное событие как значимую часть многовековой богатейшей истории человечества. Ловкое манипулирование словами и искусные игры с числами, придававшие некий мистический смысл повествованию Лигарида, делали его сочинения образцами высочайшего литературного качества и яркими примерами элитарной культуры. В московском окружении Паисий прослыл «ученейшим мужем», которого высоко ценили (прежде всего финансово), чем, не скрывая, Лигарид был горд. Так, исполняя поручение церковного собора исследовать вопрос «Въ какое время по исторіи русскіе сдѣлались христіанами и дѣйствительно ли вѣра пришла къ нимъ изъ Византіи?», Лигарид подготовил имевшее успех витиеватое выступление перед церковным собранием. «Съ этой поры, — как признавался митрополит, — разошлась великая молва о Газском по всему двору, почему очень часто былъ онъ приглашаемъ синклитомъ для распросовъ…» [33, л. 37, 38 об.]. Но после того, как поручение Алексея Михайловича было исполнено, *Книга о соборе* написана, двор и русские архиереи охладели к Газскому митрополиту.

Такая же судьба постигла и произведение Паисия Лигарида о суде над патриархом Никоном, до сих пор остающееся не переведенным в полном объеме на русский язык и совершенно не востребован-

ным как ценнейший источник о церковно-государственной жизни России 1660-х гг., составленный ее очевидцем и участником. Чтобы восполнить этот пробел, мы публикуем известный только в греческом оригинале текст предисловия к третьей части *Книги о соборе* в современном переложении, выполненном П.А. Рылик и отредактированном А.Г. Бондачем. Текст издается по рукописи из библиотеки Румынской академии [29], по заключению Б.Л. Фонкича отличающейся высоким профессионализмом исполнения. Выявленные при переводе и редактировании места, в которых Лигарид цитирует или пересказывает те или иные источники, выделены следующим образом: точные цитаты — «курсивом в кавычках», отступления от точности цитирования — «снятием курсива в слове или словосочетании», аллюзии — простым курсивом. При этом приведенные в таблице 2 многочисленные заимствования из «Трактата о тайнах чисел» не маркируются, однако имеющиеся в их составе библейские цитаты и аллюзии, сохраненные Лигаридом, выделяются согласно изложенным выше правилам.

Исследование С.К. Севастьяновой

(*Л. 86*) Τὰ προσυμβάντα καὶ προγεγονότα πρὸ τῆς ἐκλογῆς καὶ πρὸ τῆς πατριαρχείας τοῦ νέου πατριάρχου Μοσκοβίας καὶ πάσης Ῥωσσίας κυροῦ Ἰωάσαφ.
Βιβλίον γ^ον^. Προοίμιον

Ἰδοὺ τῇ τοῦ Θεοῦ εὐμενείᾳ καὶ χάριτι οὐρίῳ ποδηγετούμενοι πνεύματι ἐφθάσαμεν καταντήσαντες εἰς τὸ γ^ον^ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἡμῶν ἱστορίας, τῆς ἐνδιαθέτου χαρᾶς τὸ τριῴδιον, τῆς τριμεροῦς ψυχῆς τὸ ἐκσφράγισμα, τῆς σεπτῆς Παναγίας Τριάδος τὸ πρώτιστον ἔμβλημα, ἦ μήν «*τριχθὰ* τὰ *πάντα δέδασται*», ὡς ὁ Χίος ᾄδει μελῳδὸς ὁ ποιητὴς Ὅμηρος: εἰς Ἀσίαν, Εὐρώπην καὶ Ἀφρικήν, τὰ τρία μέρη τοῦ σύμπαντος κόσμου, τὰ τρία μεγάλα στοιχεῖα: οὐρανός, γῆ καὶ θάλασσα, τὰ χρυσᾶ τρία μῆλα τῶν Ἑσπερίδων, τῶν τριῶν Χαρίτων τὰ εὐειδέστατα πρόσωπα. Τὰ τρία ἐν ἡμῖν ὑπερλάμποντα: νοῦς, πνεῦμα καὶ λόγος, οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ «*καὶ τὸ τριπλοῦν σχοινίον*» λίαν ἔῤῥωται κατὰ τὸν θεόσοφον Σολομῶντα, παρ᾽ ᾧ καὶ τρία εὕρηται χαλεπὰ καὶ σχεδὸν ἀκατάληπτα «*ἴχνη ἀετοῦ πετομένου, ὁδὸς ὄφεως ἐπὶ πέτρας, τρίβος* ποντοπορούσης νηός». *Τρία ἐστὶν ἅτινα οὐκ ἐμπίπλαται: ὁ παμφάγος Ἅδης, ὁ τῆς γυναικὸς δύσσερως ἔρως καὶ τοῦ πυρὸς ἡ ἀχόρταστος ὁρμὴ καὶ ἡ φλόξ.*

Τρεῖς αἱ θεολογικαὶ ἀρεταί: πίστις, ἐλπὶς καὶ ἀγάπη. Τρία τὰ παρὰ Θεοῦ τιμαλφέστατα δῶρα: βασιλεία, ἱερωσύνη καὶ προφητεία. Τρία τῶν δικαίων τὰ κτήματα: παράδεισος, κόλπος Ἀβραάμ, οὐρανῶν βασιλεία. *Τρία σάτα τοῦ ἀλεύρου ἡ ὁμοιωθεῖσα γυνὴ τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν εἰς μικρὰν ζύμην ἐγκρύψασα τὸ φύραμα ὅλον ἐζύμωσε.* Τρία τὰ προσενεχθέντα δωρήματα τῷ θεανθρώπῳ Ἰησοῦ παρὰ τῶν τριῶν βασιλέων καὶ σοφῶν μάγων: χρυσός, λίβανος καὶ σμύρνα. Τρία βαπτίσματα: τὸ νομικόν, τὸ τοῦ Ἰωάννου καὶ τὸ τοῦ Κυρίου Σωτῆρος ἡμῶν. Τριπλοῦς ὑπῆρχε καὶ ὁ δεσμὸς τῶν Ἰνδῶν ὑπερνικῶν καὶ τὸν κόμπον τὸν γόρδειον, τοῦ Γύγου τὸ πολυποίκιλον δακτύλιον. Τρίπους ὢν διετέλει ὁ χρυσαυγὴς θρόνος τοῦ ἐν Δελφοῖς Δηλίου Ἀπόλλωνος, τοῦ διασαφοῦντος ἐνεστῶτα, παρῳχήμενα καὶ μέλλοντα, καθάπερ καὶ τοῦ Ποσειδῶνος ἡ τρίαινα, τοῦ διέποντος ἐρυθράν, λεύκην καὶ μέλαιναν θάλατταν. Ἔνθεν τοι *«καὶ τρίοδος ἐκαλεῖτο ἡ Τένεδος», ἅτε δήπου κειμένη ἐν μέσῳ τοῦ Αἰγαίου Πελάγους, τοῦ Ἑλλησπόντου καὶ τοῦ Εὐξείνου*. «*Τρίμορφος* πέφυκεν *ἡ Ἶρις*», ἡ τὰ τρία φέρουσα χρώματα: τὸ πορφυροῦν, τὸ κυάνεον καὶ τὸ ὑπόχρυσον κίτριον, τῶν ἐτησίων ὡρῶν τὰ τρία αἰνίγματα, τὸ χρυσοῦν τοῦ Ῥώμης τρικόρωνον, τὸ τρισὶν ἁψῖσι κυκλούμενον καὶ ὑπερυψούμενον. Τριτογένεια καὶ ἡ Ἀ|| (*л. 86 об.*) θηνᾶ, ἣ μήποτε καὶ θηλάσασα ἐν ἑαυτῇ περιέχουσα νοῦν, μνήμην καὶ θέλησιν. Τριέσπερος ὁ *τρίστοιχος* Ἡρακλῆς καὶ τρισέληνος. *Τρίσωμος* καὶ Γυριόνης ὁ ἄρχων ἐν Ἱσπανίᾳ τῶν τριῶν καλῶν πόλεων. Τρικάρηνος καὶ ὁ φύλαξ τοῦ ᾅδου, ὁ περιβόητος Κέρβερος. «*Τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες*» ἐν ταῖς καθολικαῖς: «*τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ, τὸ αἷμα*». Τρία ἐν ταῖς παροιμίαις, ἃ *εὐειδῶς πορεύεται: λέων, τράγος καὶ ἀλεκτρυών.* Τρεῖς ἐπὶ τὸ Θαβώριον ἐπαναλαμβάνονται: Πέτρος, Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης. Τρεῖς φημίζονται πατέρες: Ἀδάμ, Σήθ, Ἐνώχ. Τρεῖς πατριάρχαι ἀνακηρύττονται: Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ. Τρεῖς ἱερεῖς ἀναγορεύονται: Μωϋσῆς, Ἀαρών, Σαμουήλ. Τρεῖς στρατηγοὶ θαυμαστοὶ ἀνυμνοῦνται: Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ, Χάλεφ ὁ τοῦ Ἰεφονὴ καὶ Φινεὲς ἐκεῖνος ὁ ζηλωτής. Τρεῖς κριταὶ δυνατοὶ ἐνευφημοῦνται: Γεδεών, Ἰεφθάε, Σαμψών. Τρεῖς πρεσβῦται τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ γεραίρονται: Μωϋσῆς, Ἰώβ, Δανιήλ. Τρεῖς οἱ παῖδες, οἱ μὴ προσκυνήσαντες τῇ εἰκόνι τῇ χρυσῇ: Σεδράχ, Μισὰχ καὶ Ἀβδεναγώ. Τρεῖς γυναῖκες προφήτιδες τυμπανίστριαι διετέλεσαν: Μαριάμ, Δεββώρα καὶ Ἰουδήθ. Τρεῖς ἅγιαι γυναῖκες ὑπῆρξαν: Σάῤῥα, Ῥεβέκκα καὶ Λία. Τρεῖς σοφαὶ γυναῖκες περιθρυλλοῦνται: Θεκουΐτις, Σωμανῖτις καὶ Ἀβιγαία. *Τρεῖς τῶν ὄντων αἱ πρῶται ἀρχαί: ἥ τε ὕλη, τὸ εἶδος καὶ ἡ ὑστέρησις*. Τρία τὰ συστατικὰ μέταλλα: τὸ ἅλας τὸ ἔχον πρὸς τὴν γῆν ἀναλογίαν, τὸ ἄπυρον θεῖον τὸ πρὸς τὸ κεραύνιον πῦρ καὶ τὸν ὑδράργυρον, ὃν καὶ

«*χυτὸν ἄργυρον*» καλεῖ ὁ Θεόφραστος. Τρία τὰ καταπετάσματα τοῦ ἱεροῦ νομικοῦ: τὸ κοσμικόν, τὸ ἅγιον καί «*τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ἃ καὶ τοῖς Σεραφὶμ συγκαλύπτονται*» εἰς τὰ τρία πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος ἀναφερόμενα, κατὰ τὸν πρύτανιν τῆς θεολογίας Γρηγόριον, «*τρισὶν ἁγιασμοῖς εἰς μίαν συνιοῦσι κυριότητα καὶ θεότητα*» προσκυνούμενα ὁμοῦ καὶ συνδοξαζόμενα, μέλπει γὰρ οὗτος ὁ χριστιανικὸς Ὅμηρος ἐν τοῖς ἀπορρήτοις ἔπεσι περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος:

«*Ἐκ μονάδος Τριάς ἐστι, καὶ ἐκ Τριάδος μονὰς αὖθις.*
Ἐν τρισσοῖς φαέεσσιν, ἰὴ *φύσις ἐστήρικται.*
Οὔτε μονὰς νήριθμος, ἐπὶ *τρισὶν ἵστατ᾽ ἐν ἐσθλοῖς.*
Οὔτε Τριὰς πολύσεπτος, ἐπεὶ φύσις ἔστ᾽ ἀκέαστος.
Ἡ μονὰς ἐν θεότητι, τὰ δ᾽ ὧν θεότης τρισάριθμος».

Ἀλλὰ τί ἔτι λέγω «*ὁ τρίπηχυς ἄνθρωπος*» ἐγώ, οὔτε τριστάτης πεφυκώς, οὔτε μὴν τριταγωνιστὴς εἶναι ὁμολογούμενος. Θεὸς ἦν μὲν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται, οἷόν τι πέλαγος τῆς οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀπεριόριστον. Ὅπερ γάρ ἐστι τοῖς αἰσθητοῖς ἥλιος, τοῦτο καὶ τοῖς || (*л. 87*) νοητοῖς ὁ Θεὸς καὶ ὁ μὲν τὰς σωματικὰς ὄψεις ἡλιοειδεῖς, ὁ δὲ τὰς νοερὰς φύσεις Θεοειδεῖς ἀπεργάζεται, οὐκ ἔστιν ὁ υἱός, Εὐνόμιε, γεννητοαγέννητος μετὰ δύο «*νν*» προφερόμενος, ὦ Ἄρειε, πέφυκεν, ἀλλὰ γεννητὸς μετὰ δύο «νν» προφερόμενος καὶ γραφόμενος, καὶ μετὰ ἑνός «ν»: ἀγένητος, μὴ ὢν κτίσμα καὶ ποίημα, οὔτε γέννημα, καὶ *σὺ μέν, ὦ Ἀπολλινάριε, τὸ μὲν ὄνομα τῆς θεότητος τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι δέδωκας, τὴν δύναμιν δὲ ὅμως οὐκ ἐφύλαξας τῆς θεότητος,* «*τὸ γὰρ ἐκ μεγάλου καὶ μείζονος καὶ μεγίστου συνιστᾷν τὴν Τριάδα, ὥσπερ ἐξ αὐγῆς καὶ ἀκτῖνος καὶ ἡλίου* καὶ *τοῦ Πνεύματος καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρός, κλίμαξ ἐστὶ θεότητος οὐκ εἰς οὐρανὸν ἄγουσα*», φησὶν ὁ ἐμὸς θεολόγος ἐν τῇ αῃ ἐπιστολῇ πρὸς Κληδόνιον, «*ἀλλ᾽᾽ ἐξ οὐρανοῦ κατάγουσα*». Τρεῖς μνημονεύονται εὐσεβεῖς βασιλεῖς: Δαβίδ, Ἐζεκίας καὶ Ἰωσίας. Τρεῖς τάξεις τῶν ὄντων *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ τὰ γόνατα κάμπτονται: τῶν ἐπουρανίων, τῶν ἐπιγείων καὶ τῶν καταχθονίων*, εἰς τρεῖς τάξεις καὶ διακοσμήσεις τὰ ἐννέα τῶν οὐρανίων νόων, τὰ ἄϋλα τάγματα, διὸ καὶ ἀνυμνοῦσι τὰ Χερουβίμ, τρία τό «ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος» καὶ ἅπαξ τό «Κύριος», τὸ μέν «Κύριος» τὴν οὐσίαν ἐμφαίνων, τὸ δὲ παριστῶν αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ τρισυπόστατον, καθάπερ καὶ οἱ τρεῖς ὀφθέντες ἄγγελοι τῷ Ἀβραάμ, τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τῶν τριῶν προσώπων ἐδήλουν ὅτι σαφέστατα τοὺς δὲ τοὺς θεολογικωτάτους λόγους ἔχω, οἱονεὶ τρεῖς λίθους

δαβιδικοὺς οἷς καὶ σφενδονοῦμαι καθέκαστον Γολιὰθ πάντα αἱρετικὸν καὶ ἀλλόφυλον, ταύτας τὰς θεσπεσίας φωνάς, οἱονεὶ *τρεῖς ἐμπνεύσεις κέκτημαι κατὰ τοῦ υἱοῦ τῆς Σαραφθίας*, ζωοποιῶν τοὺς νενεκρωμένους, *τρεῖς προσέτι ἐπικλύσεις ἐπιφέρων κατὰ σχιδάκων, ὡς βούλομαι καθιερῶσαι θυσίαν τῷ ὕδατι καὶ πῦρ ἐγεῖραι παραδοξότατον*. Κηρύττω γὰρ καὶ ὁμολογῶ *τὴν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα τρισαυγεστάτην ὁμολογίαν*, *«τὴν μίαν θεότητα* καὶ *δύναμιν*, ἑνικῶς *ἐν τοῖς τρισὶν εὑρισκομένοις καὶ* μεριστῶς *τὰ τρία συλλαμβάνουσα, οὔτε ἀνώμαλον οὐσίαις ἢ φύσεσιν, οὔτε αὐξομένην ἢ μειουμένην ὑπερβολαῖς καὶ ὑφέσεσι, πάντοθεν ἴσην, τὴν αὐτὴν πάντοθεν, ὡς ἓν οὐρανοῦ κάλλος καὶ μέγεθος, τριῶν ἀπείρων ἄπειρον συμφυΐαν, Θεὸν ἕκαστον καθ᾽ ἑαυτὸ θεωρούμενον»* πρόσωπον, *ἄλλος γὰρ ὁ Πατήρ, ἄλλος ὁ Υἱός, ἄλλος ὁ Παράκλητος τὸ Πνεῦμα* τῆς ἀληθείας, *ἵνα μή που φανῶμεν τὰς ὑποστάσεις συγχέοντες*, *«οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἓν γὰρ τὰ τρία καὶ ταυτὸν τῇ θεότητι»*. Τρία ἀγαθὰ τῆς ἐρήμου: ὕδωρ, ὀρτυγομήτρα καὶ μάννα. Τρεῖς αἱ ἀνανεώσεις τοῦ κόσμου: ἡ ἐπὶ τοῦ Νῶε, ἡ ἐπὶ τοῦ Κυρίου Σωτῆρος Χρηστοῦ καὶ ἡ ἐπὶ τῆς συντελείας. *Τριχῇ διαστατὸν λέγεται τὸ σῶμα, ὡσανεὶ ταῖς τρισὶ διαστάσεσιν ὁριζόμενον: κατὰ* || (*л. 87 об.*) *βάθος, κατὰ πλάτος καὶ κατὰ μῆκος*. Τρίγωνόν ἐστι τὸ ἰσόπλευρον τὸ «Δ», σχηματίζον *τὸν χρυσορρόον Νεῖλον*, ἀλλὰ καὶ *συστατικὸς καλεῖται καὶ ἁρμονικὸς* ὁ γ[ος] ἀριθμὸς παρὰ τοῖς μουσικοῖς εἶναι λέγεται καὶ μάλιστα παρὰ τοῖς πυθαγορείοις.

Χριστοῦ δὲ μάρτυρ καὶ σοφὴ καὶ παρθένος
Αἰκατερίνη, ὦ καλὰ τάδε τρία.

Τρεῖς αἱ τοῦ βαπτίσματος ἐπικλύσεις καὶ τρεῖς αἱ καταδύσεις καὶ ἀναδύσεις. Τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους μένων πεποίηκεν Ἰωνᾶς, ὁ τὴν τριήμερον κατὰ Νινευϊτῶν ἀποφορὰν ἀποκηρυξάμενος, τριήμερος καὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ὁ θάνατος πιστεύεται, ναὶ δὲ καὶ τριήμερος ἡ ἀπὸ τῶν νεκρῶν τούτου κατ᾽ ἐξουσίαν ἀνάστασις. Παῦλος ὁ διὰ τριῶν ἡμερῶν πυρωθεὶς καὶ ἀναβλέψας καὶ τρὶς ναυαγήσας εἰς γ[ον] οὐρανὸν ἁρπαγεὶς ἀναβέβηκε. Καὶ *Πέτρος τὸ τρισσὸν τῆς ἀρνήσεως τῷ τρισσῷ τῆς ἐρωτήσεως ἐθεράπευσεν*, ἔνθεντοι φησὶ Θεοφύλακτος: *«Ἔθος γέγονεν* ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ *τρεῖς ὁμολογίας ἀπαιτεῖσθαι τοὺς μέλλοντας βαπτισθῆναι»*. Ἀλλ᾽ ἵνα μὴ δόξω εἶναι λίαν φιλόκαλος καὶ ἄγαν περίεργος, ἐνθάδε καταλήξω τὸν λόγον περὶ τῶν τριῶν, δεομένων μακροτέρου καιροῦ, ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν τοῦ χρόνου βραχύτητα, τοιγαροῦν ἐπὶ τὸ ὕφασμα τῆς ἱστορίας τραπώμεθα, τὸν στήμονα ὑφαίνοντες καὶ πλέκοντες τὸν ἱστόν, τὴν κρόκην ἐπαναλαβόντες καὶ τὴν κερκίδα κινήσαντες τῇ ἐρίθῳ ἀνάπλεων.

Обстоятельства и события, предшествующие избранию и патриаршеству нового патриарха Московии и всея Руси кир Иоасафа. Книга третья. Вступление

Вот Божьей милостью и благоволением, попутным ветром ведомые, мы добрались до третьей части нашей церковной истории, Триоди духовной радости, вознесения трехдневной души, важнейшего отличия честной Пресвятой Троицы; воистину «натрое все делено», как поет хиосский певец — поэт Гомер: на Азию, Европу и Африку — три части вселенной, три великие стихии — небо, землю и море; [известны и] три золотых яблока Гесперид, трех Харит миловиднейшие лица. Три вещи нас делают ярче — ум, дух и слово; и скрученная втрое нить разве не стала бы очень прочной, согласно богомудрому Соломону, для которого три вещи являются сложными и непостижимыми: след летящего орла, путь змея на камне, стезя плывущего по морю корабля. Три не могут насытиться: всеядный ад, неудовлетворенная страсть женщины и ненасытный бушующий огонь и пламя. Три богословские добродетели: вера, надежда и любовь. Три драгоценнейших дара Божьих: царство, священство и пророчество. Три достояния праведных: рай, Авраамово лоно, Царствие Небесное. Три саты муки жена, уподобленная Царствию Небесному, замесив в малой закваске, все тесто заквасила. Три дара, поднесенных Богочеловеку Иисусу от трех царей и мудрых волхвов: золото, ладан и смирна. Три крещения: законное, Иоанна [Предтечи] и Господа Спасителя нашего. Тройным был и узел у индийцев, превосходящий даже гордиев узел и Гига затейливое кольцо. Треножным был блистающий золотом трон Аполлона Делосского в Дельфах, открывающего настоящее, прошлое и будущее, точно так же, как и трезубец Посейдона, управляющего Красным, Белым и Черным морями. Отсюда же и Тенедос назывался островом на трех путях, поскольку якобы находится между Эгейским морем, Геллеспонтом и Понтом Эвксинским. Триморфной родилась Ирида, несущая три цвета: пурпурный, синий и золотисто-желтый; [имеется и] три образа времен года; золотая, тройная, тремя венцами окруженная и приподнятая корона римского епископа. Тритогенея и Афина, никогда не кормившая грудью и заключающая в себе ум, память и волю. Зачат был в течение трех ночей и трех лун Геракл тройной. Трехтелым был и Герион — правитель трех красивых городов

в Испании. Трехглавым был и страж Аида, всем известный Кербер. Три свидетельствуют в Соборных Посланиях: дух, вода, кровь. Три в Притчах, которые благообразно ступают: лев, козел и петух. Трое на гору Фавор поднимаются: Петр, Иаков и Иоанн. Трое известны как отцы: Адам, Сиф, Енох. Трое патриархами именуются: Авраам, Исаак, Иаков. Трое священниками провозглашаются: Моисей, Аарон, Самуил. Три замечательных полководца прославляются: Иисус Навин, Халев, сын Иефонниин, и Финеес, который ревнитель [Господа]. Три могущественных судьи восхваляются: Гедеон, Иеффай, Самсон. Три старца сынов Израилевых почитаются: Моисей, Иов, Даниил. Три отрока не поклонились золотому истукану: Седрах, Мисах и Авденаго. Три женщины были барабанящими [во всеуслышание] пророчицами: Мариам, Девора и Иудифь. Три были святые женщины: Сарра, Ревекка и Лия. Три мудрые женщины всем известны: Фекоитянка, Сонамитянка и Авигея. Три первых начала сущего: материя, форма и лишенность [формы]. Три первоэлемента: соль, соответствующая земле, несгоревшая сера, соответствующая огню молнии, и ртуть, которую Теофраст называет жидким серебром. Три завесы законного храма: мирская, святая и Святого Святых, которое и от Серафимов скрыто, и трем лицам Святой Троицы посвящено, согласно притану (владыке) богословия Григорию, тремя освящениями, соединяющимися в единое Господство и Божество, вместе поклоняемым и спрославляемым, ведь возглашает этот христианский Гомер в таинственных стихах о Святом Духе:

Из Единицы Троица, и из Троицы опять Единица.
На трех Светах одно естество основано.
И единица не бесчисленна, потому что покоится в трех Добротах.
И Троица не в разной мере досточтима, потому что естество не рассекаемо.
В Божестве Единица, но тричисленны Те, Которым принадлежит Божество.

Но что еще сказать мне, человеку трех локтей росту, признаться, ни прирожденному правителю третьего ранга, но и не актеру третьего плана. Бог же был всегда, есть и будет подобным бесконечному и безграничному морю бытия. Точно таково же солнце для чувственных

[существ], каков для умопостигаемых Бог, который телесные образы делает сходными с солнцем, разумные же сущности — Богоподобными; Сын, Эвномий, не есть рожденно-нерожденный, что с двумя «н» произносится; Он родился, о Арий, но является рожденным, что с двумя «н» произносится и пишется, и несотворен, что — с одной «н», не будучи ни творением, ни созданием, ниже́ порождением; а ты, Аполлинарий, дав имя Божества Святому Духу, силу однако же Божества не сохранил, ведь составление Троицы из великого, более великого и величайшего (как из света, луча и солнца и как из Духа, Сына и Отца) — это лествица Божества, которая не к небу ведет, как говорит мой друг богослов в первом послании Клидонию, а с неба нисходит. Трое благочестивых царей упоминаются: Давид, Езекия и Иосия. Три вида существ перед именем Иисуса преклоняют колена: небесные, земные и преисподние, на три чина и порядка [делимы] девять бестелесных чинов из небесных духов, поэтому и воспевают херувимы трижды «свят, свят, свят» и единожды «Господь», с одной стороны, открывая сущность, а с другой — показывая ту самую трехипостасность, точно так же, как и три ангела, увиденные Авраамом, являли три ипостаси трех Лиц; в связи с этим очевидно, что у меня имеются самые богословские основания, как если бы у меня было три камня Давидова, которые я бы метал в каждого «Голиафа», всякого рода еретика и иноплеменника, и те боговдохновенные возгласы, как если бы я обладал тремя дуновениями на сына Сарептской вдовы, оживляя мертвых, а также взывая три раза перед поленьями, желая принести жертву водою и разжигая необычайный огонь. Ведь я проповедую и исповедую во имя Отца и Сына и Святого Духа трижды прозрачное исповедание, Божественность и Силу, единую в трех представленных и по отдельности три объединяющую, ни неравную по сущности или по природе, ни преувеличенную или преуменьшенную преувеличениями и преуменьшениями, со всех сторон равную, со всех сторон одинаковую, словно красота и величие неба, трех бесконечностей бесконечное слияние, где каждое Лицо, Само по Себе созерцаемое, есть Бог; ведь Иной — Отец, Иной — Сын, другой Иной — Утешитель, Дух Истины, чтобы нам так или иначе Ипостаси не казались смешанными, однако же не иное и иное [естество в Них], ибо Три [Ипостаси] едины и тождественны по Божеству. Три блага пустыни: вода, перепела и манна. Три обновления мира: при

Ное, при Господе Иисусе Христе и при скончании века. Трехмерным считается тело, словно бы по трем определяемое измерениям: по высоте, по ширине и по длине. Равносторонним треугольником является «Δ» (дельта), изображающая «златоводный» Нил, но и составным называется и гармоничным третье число, как говорят, у музыкантов и прежде всего у пифагорейцев.

Мученица же Христова, и мудрая, и дева Екатерина — добродетели те же три. Три воззвания при крещении и три погружения и выныривания. Три дня и три ночи провел во чреве кита Иона, объявивший трехдневное наказание против Ниневитян. Считается, что трехдневной была и смерть Спасителя нашего, и, конечно же, трехдневным было Воскресение Его из мертвых власть имеющего. Павел, в течение трех дней ослепленный ярким светом и вновь прозревший, трижды терпевший кораблекрушение, на третье небо был восхищен. И Петр тройное отречение тройным вопросом исправил, именно поэтому и говорит Феофилакт: «Обыкновением стало в церкви требовать три исповедания от собирающихся креститься». Однако, чтобы я не показался чрезмерным любителем прекрасного и не в меру усердствующим, здесь я закончу свое повествование о трех, нуждаясь в большем времени, чем имеется по его скудности, поэтому давайте обратимся к полотну истории, сплетая его основу и свивая нить, переплетая уток и двигая челнок, полный пряжи.

Компьютерный набор греческого текста
и перевод П.А. Рылик

…патриарха Московии и всея Руси кир Иоасафа. — Иоасаф II († 1672), восьмой патриарх Московский и всея Руси (1667–1672), преемник Никона на патриаршей кафедре. С 1656 г. — архимандрит Троице-Сергиевой лавры, участник Большого Московского собора 1666–1667 гг. Вошел в число кандидатов в патриархи, избранных Собором. По указанию царя Алексея Михайловича был избран на патриаршую кафедру. Будучи патриархом, способствовал реализации решений Собора 1666–1667 гг. (в частности, принимал меры по борьбе со старообрядчеством, расширению церковной юрисдикции, упорядочению практики канонизации святых). Реорганизовал Печатный двор, что позволило активизировать издание церковных книг. Содействовал возвращению на кафедры восточных патриархов после их участия

в Соборе 1666–1667 гг. В 1669 г. просил патриарха Иерусалимского Нектария восстановить Паисия Лигарида в архиерейском сане.

...мы добрались до третьей части нашей церковной истории. — Все предисловие к третьей части *Книги о соборе* представляет собой демонстрацию символического значения числа «три» с использованием самых разнообразных примеров из античной и византийской литературы.

...«натрое все делено». — Цитата из «Илиады» (*Hom.* Il. XV, 189); приводится в переводе Н.И. Гнедича.

...хиосский певец — поэт Гомер. — Согласно эпиграмме, приведенной Авлом Геллием, семь городов считали Гомера своим уроженцем; в числе этих городов был и Хиос (*Aul. Gell.* Noct. Att. III, 11). Лигарид, будучи выходцем с Хиоса, решает и Гомера сделать «хиосцем».

...и скрученная втрое нить разве не стала бы очень прочной, согласно богомудрому Соломону. — Ср.: «...нитка, втрое скрученная, не скоро порвется» (Еккл. 4: 12).

...три вещи являются сложными и непостижимыми: след летящего орла, путь змея на камне, стезя плывущего по морю корабля. — Ср.: Прит. 30: 18–19.

Три не могут насытиться: всеядный ад, неудовлетворенная страсть женщины и ненасытный бушующий огонь и пламя. — Ср.: Прит. 30: 15–16.

Три богословские добродетели: вера, надежда и любовь. — Учение о «богословских добродетелях», которое восходит к высказыванию ап. Павла: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь...» (1 Кор. 13: 13), было развито свт. Григорием I Великим (Двоесловом) (*Gr. Magn.* In Ezech. I, 5, 11, et al.) и получило широкое распространение в Средние века.

Три саты муки жена, уподобленная Царствию Небесному, замесив в малой закваске, все тесто заквасила. — Ср.: Мф. 13: 33; Лк. 13: 20–21. «Жена» в данном случае может быть и аллюзией на ветхозаветную Сарру (Быт. 18: 6). Сата — древнееврейская мера объема сыпучих тел, равная 1/30 кора (ок. 13 л).

...Гига затейливое кольцо. — Имеется в виду рассказ в «Государстве» Платона (см.: *Pl.* Resp. II, 359d–360b; X, 612b) о волшебном золотом кольце, которое якобы делало его обладателя невидимым (для этого нужно было повернуть кольцо камнем к ладони). Гиг, который,

согласно Платону, нашел это кольцо и использовал его для захвата царской власти, является историческим лицом; он был царем Лидии (ок. 680 – 644 г. до н.э.) и основателем династии Мермнадов (см.: *Hdt.* Hist. I, 8–15).

Треножным был блистающий золотом трон Аполлона Делосского в Дельфах. — Очевидно, подразумевается треножник, на котором восседала пифия во время прорицания. С другой стороны, «троном Аполлона» именовался архитектурный комплекс со статуей Аполлона в Амиклах, сооруженный в конце VI в. до н.э. (см.: *Paus.* III, 18, 6–8; 19, 1–4).

…и Тенедос назывался островом на трех путях, поскольку якобы находится между Эгейским морем, Геллеспонтом и Понтом Эвксинским. — Тенедос (в настоящее время — Бозджаада [Турция]) — небольшой остров в Эгейском море, возле выхода из пролива Дарданеллы. О «трехпутном» Тенедосе говорится у Евстафия Фессалоникийского (*Eust.* Il. [ed. Van der Valk]. Ad Il. XIII, 33 // T. 3, p. 436.15–17).

Триморфной родилась Ирида. — Ср.: *Ps.-Caesarius.* Quaest. et respons. CXIII (PG 39, 996 [современное научное издание Р. Ридингера было нам недоступно]).

…три образа времен года. — Речь идет, вероятно, об Орах, богинях времен года, которых в древнейший период насчитывалось три (см.: *Hes.* Theog. 901 sq.) — столько же, сколько и времен года (осень не выделялась как самостоятельный сезон).

Тритогенея. — Также Тритогения; один из эпитетов Афины (см.: *Hom.* Il. IV, 8; Od. III, 378, et al.).

…Геракл тройной. — Аллюзия на «Разговоры в царстве мертвых» Лукиана, где Диоген называет Геракла «тройным» (τριπλοῦν): «…настоящий Геракл живет на небе, ты, его призрак, — у нас, а тело его уже обратилось в прах на Эте, — всего, значит, три» (*Luc.* Dial. mort. XVI, 5).

Трехтелым был и Герион. — Данный эпитет Гериона восходит к Эсхилу (*Aesch.* Heracl., fr. 74).

Три свидетельствуют в Соборных Посланиях: дух, вода, кровь. — Ср.: 1 Ин. 5: 8.

Три в Притчах, которые благообразно ступают: лев, козел и петух. — Ср.: Прит. 30: 29–31.

Три первых начала сущего: материя, форма и лишенность [формы]. — Имеется в виду учение Аристотеля, использовавшего эти понятия при анализе процесса «становления» (см.: *Arist.* Ph. I, 7).

Три первоэлемента. — Отсылка к алхимической традиции (Парацельс и др.), согласно которой существуют три «первоначала»: «философская соль», «философская сера» и «философская ртуть».

...ртуть, которую Теофраст называет жидким серебром. — В сочинении «О камнях» (*Theophr.* De lapid. 60; см. также: *Arist.* De an. 406b 19).

...Святого Святых... в единое Господство и Божество. — Неточная цитата из Григория Богослова (*Gr. Naz.* Or. XXXVIII, 8).

Из Единицы Троица... Которым принадлежит Божество. — Почти дословная цитата из «Таинственных песнопений» Григория Богослова (*Gr. Naz.* Carm. dogm. Carmen III: De Spiritu Sancto 413.1; 413.12–414.3). Приводится в переводе Московской духовной академии [24, с. 223, 224] с некоторыми изменениями.

...что еще сказать мне, человеку трех локтей росту. — То есть ок. 135 см (греческий и римский локти составляли ок. 45 см). Такой эпитет лишь на первый взгляд является самоуничижительным, поскольку в гомилии Пс.-Златоуста «О Петре и Павле», откуда его заимствовал Лигарид, он применен к первоверховному апостолу Павлу (*Ps.-Ioan. Chrysost*. In Petrum et Paulum sermo 1 // PG 59, 493).

...правителю третьего ранга. — Слово τριστάτης означает вельможу, находящегося на третьем месте (после царя и царицы) в государственной иерархии; в Османской империи таковым был великий визирь.

...ты, Аполлинарий... с неба нисходит. — Цитата из 1-го послания Григория Богослова к пресвитеру Кледонию (*Gr. Naz*. Ep. CI [= Ep. ad Cledonium I], 66–67).

...мой друг богослов. — То есть свт. Григорий Богослов (Назианзин), творения которого Лигарид многократно цитирует в *Книге о соборе*.

...перед именем Иисуса преклоняют колена: небесные, земные и преисподние. — Ср.: Флп. 2: 10.

...три камня Давидова. — В библейском повествовании о сражении Давида с Голиафом говорится о пяти камнях, взятых Давидом для метания из пращи (1 Цар. 17: 40).

...обладал тремя дуновениями на сына Сарептской вдовы. — Аллюзия на воскрешение пророком Илией сына Сарептской вдовы (ср.: 3 Цар. 17: 21).

...взывая три раза перед поленьями, желая принести жертву водою и разжигая необычайный огонь. — Аллюзия на жертвоприношение пророка Илии (см.: 3 Цар. 18: 31–38; ср. также ирмос 8-й песни канона 6-го гласа: «Праведника жертву водою попалил еси»).

...во имя Отца... есть Бог. — Не вполне точная цитата из Григория Богослова (*Gr. Naz.* Or. XL, 41).

...ведь Иной — Отец, Иной — Сын, Иной — Утешитель, Дух. — Цитируется сочинение Стефана Никомидийского, приписанное свт. Афанасию Алесандрийскому (*Ps.-Athan. Alex.* Synt. ad quendam politicum // PG 28, 1404).

...чтобы нам... тождественны по Божеству. — Ср.: *Gr. Naz.* Ep. CI (= Ep. ad Cledonium I), 21.

Трехмерным считается тело... по высоте, по ширине и по длине. — О наличии трех измерений у физических тел см., например, у Пс.-Плутарха (*Ps.-Plut.* De placit. philos. I, 12).

...«златоводный» Нил. — Такой эпитет Нила встречается в различных античных источниках, но здесь у Лигарида, возможно, имеет место аллюзия на Григория Богослова (*Gr. Naz.* Or. XXI, 29).

...составным называется и гармоничным третье число, как говорят, у музыкантов и прежде всего у пифагорейцев. — См., например, у (Пс.) Ямвлиха, который рассматривает число «три» как «гармонию» и «составное число», т. е. составленное из единицы и двойки (*Ps.-Iambl.* Theologumena arithmeticae, De triad.).

Мученица же Христова, и мудрая, и дева // Екатерина — добродетели те же три. — Пересказ стиха из службы вмц. Екатерине Александрийской (из греческой Минеи на 24 ноября).

...Петр тройное отречение тройным вопросом исправил. — Ср.: *Gr. Naz.* Or. XXXIX, 18.

...говорит Феофилакт. — Приведенные далее слова принадлежат Аммонию Александрийскому (*Ammon. Alex.* Fragm. in Ioan.XXI, 17 // PG 85, 1521 [критическое издание И. Ройсса осталось нам недоступным]), которого цитирует Феофилакт Болгарский в комментарии на Евангелие от Иоанна (*Theoph. Bulg.* In Ioan. XXI, 15–19 // PG 124, 309b).

Комментарии А.Г. Бондача

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Гайденко П.П.* История греческой философии и ее связи с наукой. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 264 с.

2 *Гудимова С.А.* Числа сакральные, числа символические // Вестник культурологии. 2017. № 3 (82). С. 122–134.

3 *Елеонская А.С.* Русская публицистика второй половины XVII века. М.: Наука, 1978. 272 с.

4 *Зеленская Г.М.* Нумерология в жизни и творениях Патриарха Никона // Каптеревские чтения-18. М.: ИВИ РАН, 2020. С. 284–347.

5 *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1912. Т. 2. 618 с.

6 *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI вв.). СПб.: Алетейя, 2000. 320 с.

7 *Лебедев Лев, прот.* Москва патриаршая. М.: ПИФ «Столица»; АО «Вече», 1995. 365 с.

8 *Пчелов Е.* Потестарная нумерология в истории России // Труды «Русской антропологической школы». М.: РГГУ, 2012. Вып. 10. С. 85–107.

9 *Севастьянова С.К., Рылик П.А., Бондач А.Г.* Сочинение Газского митрополита Паисия Лигарида о суде над патриархом Никоном: проблемы исследования и перевода // Сибирский филологический журнал. 2022. № 3. С. 65–78. DOI: 10.17223/18137083/80/7

10 *Фонкич Б.Л.* Греческие рукописи А.Н. Муравьева // Археографический ежегодник за 1984 год. М.: Наука, 1986. С. 235–246.

11 *Фонкич Б.Л.* Греческие рукописи и документы в России в XIV — начале XVIII в. М.: Индрик, 2003. 512 с.

12 *Фонкич Б.Л.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России). М.: Наука, 1977. 250 с.

13 *Фонкич Б.Л.* Из истории греческого книгописания в Бухаресте в первой трети XVIII в. // Spicilegium Byzantino-Rossicum: Сб. ст. к 80-летию члена-корреспондента РАН И.П. Медведева. М.; СПб.: Индрик, 2015. С. 314–324.

14 *Фонкич Б.Л., Поляков Ф.Б.* Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки: Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова). М.: Синод. б-ка Московского Патриархата; Мартис, 1993. 240 с.

Источники

15 Выпускники Воронежской духовной семинарии. 1745–2015. Материалы к биографическому справочнику. Воронеж: Издат. отдел ВПДС, 2015. 400 с.

16 Дело о патриархе Никоне / изд-е Археографической комиссии по документам Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки. СПб., 1897. 515 с.

17 *Лебедев А*. Рукописи Церковно-археологического музея Императорской Киевской духовной академии. Саратов: Электро-тип. «Волга», 1916. 480 с.

18 *Мень Александр, прот*. Библиологический словарь: в 3 т. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. Т. 3. 525 с.

19 *Победимова Г.А., Срединская Н.Б.* Фонды и коллекции архива: Краткий справочник. СПб.: Блиц, 1995. 49 с.

20 *Романова А.А.* Паисий Лигарид // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. [Вып. 3]: XVII в. Ч. 3: П–С. С. 8–12.

21 *Севастьянова С.К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками: исследование и тексты. М.: Индрик, 2007. 776 с.

22 Собрание государственных грамот и договор, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. М.: Тип. С. Селивановского, 1826. Ч. 4. 678 с.

23 Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. М.: Тип. Августа Семена, 1844. Т. 4. 464 с.

24 Catalogue of Italian, Greek, Russian, Polish and Lithuanian manuscripts from the Celebrated Collection formed by Sir Thomas Phillipps. Bibliotheca Phillippica, New series: Fourteenth Part. London: Sotheby & Co., 1975. 82 p. (In English)

25 *Epiphanii Constantiae*, sive Salaminis in Cypro, episcopi, Opera omnia in duos tomos distributa / Recensuit, latine vertit et animadversionibus illustravit D. Petavius. T. 2. Parisiis: Sumptibus M. Sonnii, Cl. Morelli et S. Cramoisy, 1622. [IV], 382, [12], 464, [16] p. (In Greek)

26 *Grégoire de Nazianze*. Lettres théologiques / Introd., texte crit., trad. et notes par P. Gallay avec la collaboration de M. Jourjon. Paris: Cerf, 1974. (Sources chrétiennes; 208). 114 p. (In Greek)

27 *Gregory of Nazianzus*, St. Poemata arcana / Ed. with a textual introd. by C. Moreschini; introd., trans. and comm. by D.A. Sykes; English trans. of textual introd. by L. Holford-Strevens. Oxford: Clarendon Press, 1997. XXII, 288 p. (In Greek)

28 *Palmer W*. The Patriarch and the Tsar. London, 1873. Vol. 3: History of the Condemnation of the Patriarch Nicon by a Plenary Council of the Orthodox Catholic Eastern Church, held at Moscow A.D. 1666–1667. Written by Paisius Ligarides of Scio. LXVI, 558 p. (In English)

Рукописи

29 Библиотека Румынской академии. № 371 (675). 159 л.

30 Геннадиевская библиотека. Mss. 260 (29433). 169 л.

31 НИОР РГБ. Ф. 172 (МДА. Архив). К. 297. № 6. 568 л.

32 НИОР РГБ. Ф. 172 (МДА. Архив). К. 491. № 22. 81 л.

33 НИОР РГБ. Ф. 173.IV («Прочие» библиотеки МДА). № 64. 82 л.

34 НИОР РГБ. Ф. 173.IV («Прочие» библиотеки МДА). № 69. 265 л.

35 ОР ГИМ. Синодальное собр. греч. ркп. № 409. 503 л.

36 РНБ. Ф. 253 (А.А. Дмитриевский). № 231. 249 л.

37 СПбИИ РАН. Ф. 261 (Бумаги В.Н. Бенешевича). Оп. 1. № 8. 239 л.

References

1 Gaydenko, P.P. *Istoriia grecheskoi filosofii i ee sviazi s naukoi* [*History of Greek Philosophy and Its Connection with Science*]. Moscow, Knizhnyi dom "LIBROKOM" Publ., 2009. 264 p. (In Russian)

2 Gudimova, S.A. "Chisla sakral'nye, chisla simvolicheskie" ["Sacred Tumbers, Ыymbolic Tumbers"]. *Vestnik kul'turologii*, no. 3 (82), 2017, pp. 122–134. (In Russian)

3 Eleonskaia, A.S. *Russkaia publitsistika vtoroi poloviny XVII veka* [*Russian Journalism of the Second Half of the 17th Century*]. Moscow, Nauka Publ., 1978. 272 p. (In Russian)

4 Zelenskaia, G.M. "Numerologiia v zhizni i tvoreniiakh Patriarkha Nikona" ["Numerology in Life and Works of Patriarch Nicon"]. *Kapterevskie chteniia-18* [*Kapterevsky Readings-18*]. Moscow, IWH RAS Publ., 2020, pp. 284–347. (In Russian)

5 Kapterev, N.F. *Patriarkh Nikon i tsar' Aleksei Mikhailovich* [*Patriarch Nicon and Tsar Alexei Mikhailovich*], vol. 2. Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra Publ., 1912. 618 p. (In Russian)

6 Kirillin, V.M. *Simvolika chisel v literature Drevnei Rusi (XI–XVI vv.)* [*Symbolism of Numbers in Literature of Old Rus' (11–16 Centuries)*]. St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2000. 320 p. (In Russian)

7 Lebedev, L., archpriest. *Moskva patriarshaia* [*Moscow is Patriarchal*]. Moscow, PIF "Stolitsa" Publ.; AO "Veche" Publ., 1995. 365 p. (In Russian)

8 Pchelov, E. "Potestarnaia numerologiia v istorii Rossii" ["Potestary Numerology in the History of Russia"]. *Trudy "Russkoi antropologicheskoi shkoly"* [*Proceedings of the "Russian Anthropological School"*], issue 10. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2012, pp. 85–107. (In Russian)

9 Sevast'ianova, S.K., and P.A. Rylik, and A.G. Bondach. "Sochinenie Gazskogo mitropolita Paisiia Ligarida o sude nad patriarkhom Nikonom: problemy issledovaniia i perevoda" ["History of the Patriarch Nicon's Trial Written by Paisius Ligarides, Metropolitan of Gaza: Research and Translation Issues"]. *Sibirskii filologicheskii zhurnal*, no. 3, 2022, pp. 65–78. DOI: 10.17223/18137083/80/7 (In Russian)

10 Fonkich, B.L. "Grecheskie rukopisi A.N. Murav'eva" ["Greek Manuscripts by A.N. Muravyov"]. *Arkheograficheskii ezhegodnik za 1984 god* [*Archaeographic Yearbook for 1984*]. Moscow, Nauka Publ., 1986, pp. 235–246. (In Russian)

11 Fonkich, B.L. *Grecheskie rukopisi i dokumenty v Rossii v XIV — nachale XVIII v* [*Greek Manuscripts and Documents in Russia in the 14th — Early 18th Centuries*]. Moscow, Indrik Publ., 2003. 512 p. (In Russian)

12 Fonkich, B.L. *Grechesko-russkie kul'turnye sviazi v XV–XVII vv. (Grecheskie rukopisi v Rossii)* [*Greek-Russian Cultural Relations in the 15th–17th Centuries. (Greek Manuscripts in Russia)*]. Moscow, Nauka Publ., 1977. 250 p. (In Russian)

13 Fonkich, B.L. "Iz istorii grecheskogo knigopisaniia v Bukhareste v pervoi treti XVIII v." ["From the History of Greek Book Writing in Bucharest in the First Third of the 18th Century"]. *Spicilegium Byzantino-Rossicum: Sb. st. k 80-letiiu chlena-korrespondenta RAN I.P. Medvedeva* [*Spicilegium Byzantino-Rossicum: Col-*

lection of Articles to the 80th anniversary of Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences I.P. Medvedev]. Moscow, St. Petersburg, Indrik Publ., 2015, pp. 314–324. (In Russian)

14 Fonkich, B.L., and F.B. Polyakov. *Grecheskie rukopisi Moskovskoi Sinodal'noi biblioteki: Paleograficheskie, kodikologicheskie i bibliograficheskie dopolneniia k katalogu arkhimandrita Vladimira (Filantropova)* [*Greek Manuscripts of Moscow Synodal Library: Paleographic, Codicological and Bibliographic Additions to the Catalog of Archimandrite Vladimir (Filantropov)*]. Moscow, Sinodal'naia biblioteka Moskovskogo Patriarkhata; Martis Publ., 1993. 240 p. (In Russian)

***

Информация об авторах:

Светлана Климентьевна Севастьянова — доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, ул. Николаева, д. 8, 630090 г. Новосибирск, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9131-3285

E-mail: sevask@mail.ru

Полина Александровна Рылик — кандидат филологических наук, научный сотрудник, Афинский национальный университет имени Каподистрии, Афины, Греческая Республика (Zographou, 157 84, Greece).

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6967-5581

E-mail: rylikpa@slavstud.uoa.com

Альберт Григорьевич Бондач — специалист 1-й категории отдела научно-справочного аппарата, Российский государственный архив древних актов, ул. Большая Пироговская, д. 17, 119435 г. Москва, Россия; старший научный сотрудник Музея книги (НИО редких книг), Российская государственная библиотека, ул. Воздвиженка, д. 3/5, 119019 г. Москва, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0489-6759

E-mail: bondatch@mail.ru

Information about the authors:

Svetlana K. Sevastyanova, DSc in Philology, Associate Professor, Leading Research Fellow,, Institute of Philology of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Nikolaeva 8, 630090 Novosibirsk, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9131-3285

E-mail: sevask@mail.ru

Polina A. Rylik, PhD in Philology, Researcher, National and Kapodistrian University of Athens, School of Philosophy, Department of Russian Language and Literature and Slavic Studies, University Campus, 157 84, Zographou, Greece.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6967-5581

E-mail: rylikpa@slavstud.uoa.com

Albert G. Bondach, 1st Category Specialist, Department of Scientific and Reference Apparatus, Russian State Archive of Ancient Acts, Bolshaya Pirogovskaya 17, 119435, Moscow, Russia; Senior Researcher, Museum of Books, Russian State Library, Vozdvizhenka 3/5, 119019 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0489-6759

E-mail: bondatch@mail.ru

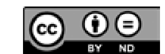
***

Для цитирования: *Севастьянова С.К., Рылик. П.А., Бондач А.Г.* Неизвестные страницы сочинения Газского митрополита Паисия Лигарида о суде над патриархом Никоном. Предисловие к третьей части // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН, гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 29–63. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-29-63

For citation: Sevastyanova, S.K., Rylik, P.A., Bondach, A.G. “Unknown Pages of the Metropolitan of Gaza Paisius Ligarides’ History of the Patriarch Nicon’s Trial: Introduction to Book 3.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief

O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 29–63. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-29-63

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-64-82
https://elibrary.ru/VXAMGE



Н.А. Лукьянов

ПРОТИВОСТОЯНИЕ ЕРЕТИЧЕСКИМ ИДЕЯМ В ПРОПОВЕДИ АВТОРА РУКОПИСНОГО СБОРНИКА «СТАТИР» (XVII В.)

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 22-28-01617 «Противостояние "кромешному миру" в творчестве проповедников конца XVII — начала XVIII века: авторская аксиология, механизмы воздействия»

Аннотация: Исследование посвящено взаимодействию проповеднического слова и убеждений, находящихся на противоположном христианскому ценностном полюсе, в книжности переходной эпохи (XVII в.). В статье представлен анализ противоборства анонимного проповедника, автора рукописного сборника слов и поучений «Статир», взглядам, предполагающим отрицание всеобщего Воскресения и неверие в богочеловеческую природу Христа. К этой теме неоднократно обращались учители Церкви: подробно останавливались на ней в своих проповедях Ефрем Сирин, Иоанн Златоуст, Феофилакт Болгарский и др. На их логику и доказательства опирается автор рассматриваемой в статье проповеди на еретиков. Выявляются интерес проповедника к народной религиозности, применению приема аналогий при объяснении метафизических реалий, а также творческая самостоятельность в создании обличительного пафоса текста. Описывается система доказательств в поучении, основанная на соединении обыденности в ее детальной конкретике и обращении к мифологемам библейского генезиса. Подготовлена публикация рукописной проповеди из сборника «Статир», впервые вводимой в научный оборот.

Ключевые слова: еретичество, проповедь, поучение, «Статир», «кромешный мир».

Nikita A. Lukyanov

CONFRONTATION WITH HERETICAL VIEWS IN THE AUTHOR'S MANUSCRIPT *STATIR* SERMON (17TH CENTURY)

Acknowledgements: The work was completed with the support of the Russian Science Foundation, project number 22-28-01617 "Confronting the 'World Beyond' in Late 17th — Early 18th Century Sermons: Authorial Axiology and the Mechanisms of Influence."

Abstract: The article continues contemporary researches describing interaction between homily and opposite axiological view in booklore of intermediate time (17th century). In the article anonymous homilist's (the author of the manuscript *Statir*) confrontation to views implying denial of the all-out Resurrection and disbelief in Christ's theanthropic origin is analyzed. Clerical masters referred to this subject multiple times: Ephraim the Syrian, John Chrysostom, Theophilactus the Bulgarian concentrated in detail in their sermons. The author of the sermon on heretics rest on its logic and cases. The consideration of the text reveals author's interest towards folk religiosity, analogy method use and creative independence in framing of exposure. The system of cases in the sermon based on joining of prosiness and bible mythology are described. Publication of the handwritten sermon from the manuscript *Statir* firstly applied in science is prepared.

Keywords: heresy, sermon, homily, *Statir*, "world beyond."

Описание противостояния «кромешному миру» в опоре на памятники отечественной учительной литературы XVII–XVIII вв. — актуальная задача, позволяющая вводить в научный оборот источники, ранее не задействованные в раскрытии проблематики. Впечатляющие результаты дает обращение к материалам сборника «Статир», созданного в Орле-городке неизвестным проповедником XVII в.[1]

[1] Л.С. Соболевой дана общая характеристика проповедей из «Статира», связанных с обличением различных проявлений «кромешного мира», описаны причины обострившегося в раннее Новое время внимания Церкви и государства к феноменам народной религиозности: колдовству, волхованию [6; 7]; опубликованы тексты проповедей. Поэтика проповедей обличительного свойства, направленных против мира антихриста в творчестве Андрея Денисова — видного старообрядческого писателя начала XVIII в. — проанализирована О.Д. Журавель [1].

Сборник «Статир» содержит множество поучений, направленных пастве, для спасения ее от ложных, по мнению проповедника, представлений [4] и еретических идей [5, с. 48]. В данный момент важно понять, каким образом автор опровергает ереси, идущие вразрез с наиболее фундаментальными положениями христианского учения: о возможности всеобщего воскресения во плоти и о божественной природе Христа. Об этом говорится в «Поучении в Н(е)*д*(е)лю 20 по сошествии С(вя)т(а)го Д(у)ха, о безъизвѣстомъ часѣ см(ь)ртномъ, и о Во[с]кр(ѣ)*с*(е)нии вселенныя, и обличения на еретѝки, иже не вѣруютъ Воскр(ѣ)*с*(е)нию, и на ихъ неудобныя извѣты» [11, л. 284][2].

По Д.С. Лихачеву, кромешный мир — мир «перевернутый», мир антиценностей[3], и потому, на наш взгляд, еретические воззрения можно рассматривать как составную часть кромешного мира, наряду с колдовством, а также языческими представлениями и практиками, т. е. всем тем, что так или иначе расценивалось церковью как связь с антихристом. Подчеркнем, что и сама ересь как явление считается результатом дьявольского навета, и об этом упоминает в слове анонимный автор: «Нѣцыи же супротивящесе промыслу Б(о)жию о*т*мещутъ Воскр(ѣ)*с*(е)ние вселенныя и гл(агол)ютъ научениемъ диаволимъ…» [11, л. 288].

П.В. Пятнов определяет ереси как «течения, отклоняющиеся от официальной церковной доктрины в области церковной идеологии и философии» [10, с. 39]. Еретические воззрения сопровождали христианство на протяжении практически всей его истории [9, т. 18, с. 598–607; 2], и Церковь применяла различные методы борьбы с еретиками, в том числе опровержение их идей через проповедь, адресованную пастве.

В рассматриваемом тексте автор старается опровергнуть два противопоставленные традиционной теологии и фигурирующие еще в Новом Завете положения, связанные с пониманием всеобщего воскресения и божественной природы Христа. Это идея того (отстаиваемая фарисеями), что природа Христа сугубо человеческая, а также убеждение в невозможности всеобщего воскресения (выдвигаемое

[2] При цитировании сохраняем написание ѣ, раскрываем титлы через круглые скобки, надстрочные буквы выделяем курсивом.

[3] Подробнее об этом см.: [3, с. 4, 16].

саддукеями). Подобные умонастроения фиксировались среди еретических течений и на Руси. В частности, движение стригольников (Новгород, середина XIV в.), представители которого «не верили в воскресение Христа и приближались к представлениям о нем как о простом учителе и проповеднике» [10, с. 40]. В 70-е гг. XV в. в Новгороде сформировалось очередное еретическое течение, некоторыми своими чертами схожее с идеями стригольников, но уже напрямую утверждавшее, что «Христос не Сын Божий, а такой же человек, как и Моисей» [10, с. 4]. Отмечается, что с XVI в. ереси распространились и на другие русские территории [10, с. 4]. Желая продемонстрировать божественную природу Христа, проповедник подчеркивает, что пророки и Христос воскрешали по-разному: пророки — через ритуал и взывая к Богу, Христос же — только своим словом: «Аще бо и Илия воскр(ѣ)си мертваго, но онъ не тако, ибо внесе в горницу, идѣ же самъ почиваше… И дуну на отрочища трижды, и призва Г(о)*с*(по)да, и рече: “Г(о)*с*(по)ди Б(о)же мой, да возвратится убо д(у)ша, отрочища сего в онь”, — и бысть тако. Ибо и Елиссей такожде вниде ко умершему отрочищу и положи убо уста своя на устѣхъ его, и очи свои на очи его… и дуну на нь, и иде о немъ, и разгорѣся плоть отрочища, и обратися, и обходи в храминѣ сюду и сюду, и взыде, и преклон[и]ся на отрочища седмижды, и о*т*верзе отроча очи свои» [11, л. 285 об. – 286]. Далее автор продолжает множить примеры воскрешения Христом умерших из Священного Писания, намереваясь подчеркнуть неоднократность таких случаев, стараясь сделать свои слова более доказательными: «И паки четверодневнаго Лазаря возгласи: “Лазаре, гряди вонъ”. И дщерь Иаирову, <…> возгласи ю: “Отроковице, востани”, — и возвратися д(у)хъ ея» [11, л. 286 об.]. Отталкиваясь от этого, проповедник переходит к доказательству возможности уже всеобщего воскресения, аргументируя возможностями Творца к созиданию: «Не может ли Той же Б(о)гъ воскр(ѣ)сити… бывшия тѣлеса, иже всю тварь словомъ состави, и Адама о*т* персти сотвори, и дарова ему д(у)шу животну, разумну же и словесну» [11, л. 286 об.].

Воскресение мертвых во плоти — одна из основных идей иудеохристианской традиции, имеющая еще более древние, иранские корни (см.: [8, с. 341]). Проповедник пытается доказать возможность воскресения, приводя из библейской истории примеры воскрешения мертвых пророками и Христом. Изложение (основная композицион-

ная часть проповеди) открывается примером того, как Иисус, придя к граду Наину, силой своего слова воскрешает мертвого. Важно отметить особый статус Иисусова слова, равного делу. И на это указывает автор, обличая еретическое неверие: «Н(ы)нѣ же самыми дѣлы являетъ, заущая уста са*д*дукейская… и фарисейская… Здѣ да посрамятся вси еретицы̀, иже гл(агол)ютъ воскр(ѣ)*с*(е)нию не быти… и силу Его б(о)ж(ес)твенную в невозможное полагаютъ» [11, л. 285 об. – 286]. Так проповедник, показав чудотворную мощь Христова слова, делает вывод о реальной возможности всеобщего воскресения: «И Слово Его б(о)же(с)твенное животъ бысть, им же хощетъ воскр(ѣ)*с*(и)ти всю вселенную…» [11, л. 286].

В этой же части текста автор использует и другой прием убеждения аудитории: фрагмент отличается особым художественным драматизмом, на наш взгляд, не случайным. В нем легко прослеживаются два противоборствующих онтологических полюса — смерть и жизнь (Христос): «Приходитъ Г(о)*с*(по)дь ко граду Наину и срѣтаетъ мертвеца, и ту сретается животъ со смертию, и см(ь)рть ж*ъ* животомъ…» [11, л. 285], «Хр(и)*с*тосъ же… яко Вл(а)*д*(ы)ка и повелитель см(ь)рти и животу, точию прикоснуся о*д*ру и гл(агол)я: “Востани, юноша, тебе гл(агол)ю, Творец твой и Вл(а)*д*(ы)ка”. И Слово Его б(о)же(с)твенное животъ бысть… о*т*беже см(ь)рть, прииде животъ и воскр(ѣ)*с*е м(ь)ртвый...» [11, л. 286].

Это следует расценивать как попытку показать могущество Христа. Сделав его одним из полюсов такого противопоставления, а местами и поставив выше («повелитель смерти и животу»), автор дает понять: возможности Христа столь велики, что действительно позволяют ему бороться со смертью, — чем и подводит читателя к основной мысли, которую хочет донести в проповеди: всеобщее Воскресение возможно.

В этом смысле интересно композиционное решение текста. Автор открывает проповедь утверждением о важности памяти о смерти: «Елика о*т* воспоминания ея содѣваются бл(а)гая, толика о*т* забвения ея приходятъ злая» [11, л. 284], подводя основание под дальнейшее опровержение еретического отрицания всеобщего Воскресения. И подобное предварительное выдвижение обоснования помогает «мягче» ввести в текст рассуждения по столь острому вопросу и способствует более продуктивному восприятию слов проповедника

слушателями. Далее автор утверждает, приводя текст в ритмическое состояние:

Горко бо есть помышляти см(ь)рть,
но любезно слышати Воскр(ѣ)*с*(е)ние всѣхъ,
и о семъ воспоминающи, моя грѣхолюбивая д(у)ша зѣло веселится
и, поминающи Воскр(ѣ)*с*(е)ние, яко бы и см(ь)ртнаго часу не боится,
обаче о*т* множества злы*х* своихъ дѣяний трепещетъ… [11, л. 284 об.].

Картина мира, сочетающая в себе память смерти и идею всеобщего Воскресения, не позволяет человеку предаваться греху, что удерживает паству в рамках христианской морали. Возможно, в связи с этим автор, как проповедник, видит в обосновании всеобщего Воскресения и свою дидактическую задачу, а не только лишь борется с ересью, и тогда этим и обоснован выбор обличения данной еретической идеи из многих.

Представляет интерес следующая попытка доказательства не только возможности, но и естественности всеобщего Воскресения, приводимая по третьей книге Ездры, но по сути своей апеллирующая скорее к массовому, «народному» воплощению христианства в создании своих образов человековечности: «…агг(е)лъ… рече: “<…> вопроси имущую во чревѣ, егда носивши 9 м(е)*с*(я)цей, возможетъ ли животъ ея… удержати пло*д*… Тако в преисподнихъ обителѣхъ д(у)ши суть подобныя животу, понеже како ходящая хощетъ вскорѣ родити, такожде земля хощетъ… воздать вданное”» [11, л. 287]. Доказательство строится на аналогии между земной женщиной в ее материнской функции и древнейшим представлением о земле как праматери всего сущего, что, вероятно, даже более убедительно для слушателя неискушенного, как носителя мифологического сознания.

Автор приводит и теологическое обоснование возможности Воскресения, хотя и понимает сложность человека, не имеющего соответствующих знаний догматики. Опираясь на Златоуста, он пишет: «Востанутъ м(ь)ртвии о Хр(и)*с*тѣ, и будетъ дѣло не агг(е)ломъ сие могущимъ, но гл(а)г(о)лу Его» [11, л. 287 об.], после чего следует «земная» аналогия, поясняющая реалии «небесные»: «…да изыдутъ

затворении… не о*т* своея крѣпости, но о*т* гласа ц(а)р(е)ва» [11, л. 288].

Проповедник желает показать: как властно слово правителя, по воле которого освобождают невольников на земле, так властно и слово Бога, способное вызволить мертвых из «мира иного». Таким образом утверждается приоритет божественного слова над естеством, и в рамках данной постановки вопроса Воскресение действительно видится возможным.

Анонимный автор считает достаточным найти опору в текстах христианской традиции для доказательства ложности приведенных еретических воззрений, поэтому и говорит: «Аще симъ не вѣруеши, что тя увѣщати можетъ» [11, л. 286 об.].

Вероятно, проповедник не углубляется в более серьезные теологические построения по двум причинам: либо, учитывая отсутствие среди аудитории людей теологически образованных, он не желает отступать от библейского текста, либо, чтобы не рассуждать сложнее, чем это доступно пониманию прихожан, памятует о том, что одно из главных качеств проповеди — доступность.

Варианты «Слова в Н(е)*д*(е)лю 20 по сошествии С(вя)таго Д(у)ха», находящиеся в сборниках других крупных проповедников этого же периода, а именно Симеона Полоцкого и Лазаря Барановича, охватывают более узкую тематику: эти тексты в сюжетном построении ограничиваются историей о смерти и воскресении юноши из града Наина, но развивают они данный сюжет более подробно, чем автор «Статира». В «Обеде душевном» (1681) Симеон Полоцкий целиком посвящает данную проповедь внезапности смерти, а также возможности Христа обратить смерть в жизнь. Таким образом, содержание проповеди Полоцкого дуально: одна из основных цитат — «Видиши н(ы)нѣ юношу красна, разумна, богата, здрави, трезвенна, крѣпка, и всячески въ надеждѣ долгихъ лѣтъ жития цвѣтуща, и се внезапу слышиши быти умерша, и погребенна» [12, л. 350] — противопоставлена отрывку, довольно пространному в самой проповеди, о воскрешении наинского юноши: «Кто изречетъ тоя м(а)т(е)ре радость, кто изглаголетъ веселие ея…» [12, л. 351]. Кроме того, Полоцкий наиболее четко проговаривает, что смерть тела не конец существования человека, и по этому поводу в конце проповеди приводит слова Кирилла Александрийского: «Смерть

свойственнѣ есть, не душу от´емлющая о*т* тѣлесе, но душу о*т* Б(о)га разлучающая, Б(о)г животъ есть, о*т* Него же о*т*лучаяйся погибаетъ» [12, л. 351 об.], напоминая, что физическая смерть не есть смерть абсолютная. Автор «Статира» же не говорит об этом так целенаправленно, хотя и в его проповеди мы находим упоминания всеобщего воскресения.

В «Мече д(у)ховном» (1666) Лазаря Барановича соответствующая проповедь, как и у двух других авторов, начинается со слов об умершем и воскресшем юноше. И так же, как и у С. Полоцкого, этот сюжет взят за основу повествования, но Баранович делает несколько иной, чем Полоцкий и автор «Статира», акцент в своей проповеди, проводя следующую типично христианскую идею: «…внегда плачу, о*т*´емлется вина…» [13, л. 242]. Таким образом, текст Барановича настаивает на другой идее — на необходимости покаяния. В этой проповеди диалог с воскресшим юношей наиболее пространен, и только здесь говорится о договоренности между ним и Христом о том, что тот расскажет о своем воскресении другим: «…донелѣ же живъ буду, возвѣщу чудеса твоя…» [13, л. 243 об.]. То есть Христос не только совершает чудо, но и обзаводится, в том или ином смысле, проповедником, который «силу Г[о]*с*[по]дню изгл(агол)етъ» [13, л. 245].

Автор «Статира» также касается смерти и воскресения юноши из града Наин, и в выборе этого сюжета для проповеди на неделю 20-ю он традиционен. Оригинальность же его проявляется в несколько более широком охвате вопросов, а также в противостоянии еретикам, чего нет у двух других проповедников. Описывая библейские истории Лазаря, наинского юноши, дщери Иаировой, автор «Статира» показывает возможность воскресения уже для всех христиан, т. е. всеобщего воскресения. Не верящих же во всеобщее воскресение проповедник именует еретиками и прочит им вечную погибель: «Тогда… и упование суетно, и вся ни во что, и самымъ еретикомъ и невѣрникомъ вѣчная погибель…» [11, л. 286 об.].

Так, в данной проповеди автор, стараясь лишний раз убедить слушателей в неканоничности и вредоносности еретических взглядов, использует возможности композиции, а также апеллирует к народно-мифологическому сознанию.

***

При публикации используется современный шрифт с сохранением ѣ. Титла раскрываются с использованием круглых скобок при добавлении недостающих литер, выносные вписываются в строку, выделяются курсивом. Пунктуация приближена к современной. Жирным шрифтом выделен заголовок.

Слово 64 (на правом поле)

(л. 284) **Поучение в Н(е)*д*(е)лю 20 по сошествии С(вя)т(а)го Д(у)ха, о безъизвѣстомъ часѣ см(ь)ртномъ, и о Во[с]кр(ѣ)*с*(е)нии вселенныя, и обличения на еретѝки, иже не вѣруютъ Воскр(ѣ)*с*(е)нию, и на ихъ неудобныя извѣты.**

Го́рка, возлюбленнии, см(ь)ртна чаша испити,
но сладко ея всегда во умѣ си обносити.

Многу же и неудобну д(у)ши бѣду[4] приноситъ, егда кто неизвѣстное [время][5] см(ь)рти в*ъ* памяти не иматъ.

Елика о*т* воспоминания ея
содѣваются бл(а)гая,
толика о*т* забвения ея
приходятъ злая.
Прем(у)*д*р(о)сть[6] гл(аголе)тъ:
«Поминай послѣдняя твоя и вовѣки не согрѣшиши.
И о*т* сего немалу ползу д(у)ши твоей получѝши.
Мало бо см(ь)рть допускаетъ маститой старости дожити,
паче несозрѣлый класъ юности[7] обыче пожинати.

Уподобляетъ[8] Хр(и)*с*тосъ см(ь)рть татю: ибо они обычай имутъ в нощи не спати и в первое куроглашение, домы подкопавше, покрадаютъ. Понеже тогда г(оспо)д*с*(к)ия дому в глубоцемъ и тяжцемъ снѣ на одрѣхъ си почиваютъ.

Сице и см(ь)рть[9], в неча[е]мое юности красование приходитъ и косою си немедленно пожинаетъ; яко прем(у)*д*рый Сирахъ гл(аголе)тъ,

[4] Надписано над строкой.

[5] Вставлено публикатором в соответствии со смыслом.

[6] На правом поле: Сира*х* 7.

[7] Слог: *сти* дописан на правом поле.

[8] На правом поле: Матф(ей) 24.

[9] На правом поле: Сира*х* 40.

неудобство велие создано бысть ч(е)л(о)в(ѣ)ку. И иго тяжко на сынех Адамлихъ, о*т* дне исхода о*т* чрева м(а)т(е)ре ихъ, до дни погребения в м(а)т(е)рь всѣхъ, помышле // *(л. 284 об.)* ния ихъ и страха с(ь)р*д*(е)чнаго, помышления чаяния день скончания, о*т* сѣдящаго на престолѣ славы и до смиреннаго на земли и пепелѣ, о*т* носящаго багряная и вѣнецъ и вся, елика о*т* земли, в землю и возв[р]ащается. Прочее услышимъ о*т* ев(ан)*г*(е)лскихъ словесъ, яко показуетъ намъ днесь б(о)гогласный Лука в зачалѣ 30 *(Лк. 7: 11–16)*, гл(агол)я сице: «Во время оно, идяше Ии(су)съ во гра*д*, нарицаемый Наинъ, и с Нимъ идяху уч(е)н(и)цы Его мнози, и наро*д* многъ, яко же приближися ко вратомъ града, и се изношаху умерша, с(ы)на единоро*д*на матери своей, и та бѣ вдова, и наро*д* о*т* града многъ с нею, и видѣвъ ю, Г(о)*с*(по)дь м(и)л(осе)рд(о)ва о ней, и рече ей: «Не плачи». И приступль коснуся во о*д*ръ, носящии же сташа, и рече: «Юноша, тебѣ г(лаго)лю, востани». И сѣде мертвецъ, и нача гл(агола)ти, и даде его м(а)т(е)ри своей, и прочая.

Горко бо есть помышляти см(ь)рть,
но любезно слышати Воскр(ѣ)*с*(е)ние всѣхъ,
и о семъ воспоминающи, моя грѣхолюбивая д(у)ша зѣло веселится
и, поминающи Воскр(ѣ)*с*(е)ние, яко бы и см(ь)ртнаго часу не боится,
обаче о*т* множества злы*х* своихъ дѣяний трепещетъ
и о*т* Хр(и)*с*та жизнодавца припадающи тяжести бремяни ослабу ищетъ.

О Ц(а)рю, Вл(а)*д*(ы)ко прес(вя)тый, Сп(а)сителю мой, животе умерши*х*, // *(л. 285)* свѣтъ во тмѣ сѣдящимъ, помилуй бѣдную и осиротѣвшую д(у)шу мою, рцы м(и)л(о)*с*т(и)ве гл(а)голъ радости: «Востани, тебѣ гл(агол)ю, д(у)ше умершая грѣхомъ, востани и пойди дѣлающи в*ъ* виноградѣ[10] Моемъ. А егда пло*д* принесеши, тогда сугубою мзду восприимеши. Не бойся умедления, не страшися закоснѣния, Азъ бо своихъ, яко же хощу, помилую, и послѣдняго, яко же перваго». Ей, Г(оспо)ди, сего услышати желаю.

И н(ы)нѣ, Г(о)*с*(по)ди мой Ии(су)се Хр(и)*с*те, даждь ми помощъ ко гл(а)голанию, да о*т* сихъ словесъ ев(ан)*г*(е)лскихъ положу бесѣду д(у)х(о)вую на славу Твоего величества и на веселие слушате-

[10] На правом поле: Матф(ей) 20.

лемъ, дадите же и вы, возлюбленнии, о Г(о)*с*(по)дѣ послушание со вниманиемъ.

Приходитъ Г(о)*с*(по)дь ко граду Наину и срѣтаетъ мертвеца, и ту сретается животъ со смертию, и см(ь)рть ж*ь* животомъ, прежде бо многими образы чрезъ рабовъ Своихъ показуя воскр(ѣ)*с*(е)ния славу[11]: чрезъ Илию пр(о)р*о*ка, егда странствова в Сарептѣ сидонстѣй, у жены, убогой вдовицы, и умершего с(ы)на ея оживи, и чрезъ Іелиссея[12], егда воскр(ѣ)си отрока сумантяныни.

Сия н(ы)нѣ Хр(и)*с*тосъ истинно и самовластно воскрешаетъ, показуетъ, яко той есть воскр(ѣ)*с*(е)ние и животъ, яко Самъ, рекъ[13]: «Всякъ вѣруяй в Мя живъ будетъ во вѣки, яко же Азъ // *(л. 285 об.)* живу, и аще кто слово Мое соблюдетъ, см(ь)рти той не узритъ во вѣки, Азъ есмь свѣтъ, и животъ, и Воскр(ѣ)*с*(е)ние».

Н(ы)нѣ же самыми дѣлы являетъ[14], заущая уста са*д*дукейская, иже гл(агол)ютъ: «Воскр(ѣ)*с*(е)нию не быти», и фарисейская, иже нарицаютъ Его проста ч(е)л(о)в(ѣ)ка, а не Б(о)га истинна. Здѣ показуетъ славу и власть Б(о)ж(е)*с*тва своего, яко да познаютъ Его, яко Той есть, иже приведе о*т* небытия в бытие всяческая, видимая и невидимая. О Нем же пр(о)р*о*къ гл(аголе)тъ[15]: «Яко Той рече — и быша, Той повелѣ — и создашася...». И возлюбленный уч(е)н(и)къ гл(аголе)тъ: «Яко вся тѣмъ быша, и без Него ничто же бысть еже бысть, яко животъ бѣ, и животъ свѣтъ ч(е)л(о)в(ѣ)комъ» *(Ин. 1: 3–4)*[16]. Аще бо и Илия воскр*ѣ*си мертваго, но онъ не тако, ибо внесе в горницу, идѣ же самъ почиваше, и положи его на одрѣ своемъ, и возопи, гл(аголю)щи: «Увы мнѣ, Г(о)*с*(по)ди, свидѣтелю вдовы, у нея же н(ы)нѣ азъ пребываю, Ты озлобилъ еси еже уморити с(ы)на ея». И дуну на отрочища трижды, и призва Г(о)*с*(по)да, и рече: «Г(о)*с*(по)ди Б(о)же мой, да возвратится убо д(у)ша отрочища сего в онь» *(3 Цар. 17: 21)*, — и бысть тако. Ибо и Елиссей[17] такожде вниде ко умершему отрочищу и поло-

[11] На правом поле: 3 Ц(а)р(с)тв 17.

[12] На правом поле: 4 Ц(а)р(с)тв глава 4.

[13] На правом поле: Иоан 6.

[14] На левом поле: Матф(ей) 22.

[15] На левом поле: Пса(лом) 148.

[16] Примечание: источники цитат, не указанные на полях рукописи, даются в круглых скобках.

[17] На левом поле: 4 Ц(а)р(с)тв 4.

жи убо уста своя на устѣхъ его, и очи свои на очи // *(л. 286)* его, и руце свои на руцѣ его, и плеснѣ свои на плеснѣ его, и дуну на нь, и иде о немъ, и разгорѣся плоть отрочища, и обратися, и обходи в храминѣ сюду и сюду, и взыде, и преклон[и]ся на отрочища седмижды, и о*т*-верзе отроча очи свои.

Хр(и)*с*тосъ же не тако, но яко Вл(а)*д*(ы)ка и повелитель см(ь)рти и животу, точию прикоснуся о*д*ру и гл(агол)я: «Востани, юноша, тебе гл(агол)ю, Творец твой и Вл(а)*д*(ы)ка, востани, не косни на одрѣ». И Слово Его б(о)же(с)твенное животъ бысть, им же хощетъ воскр(ѣ)*с*(и)ти всю вселенную, о*т*беже см(ь)рть, прииде животъ и воскр(ѣ)*с*е м(ь)ртвый, и сѣде нача гл(агола)ти, и даде и м(а)т(е)ри[18] своей, и утѣшися мати смутная с(ы)на умершаго о*т* плача горкаго и о*т* стенания тяжкаго, наполнися неизреченныя радости и веселия. И снесе м(ь)ртва из дому с(ы)на своего, возв*р*ати же живаго. И вси видѣша сие преславное чюдо, прославиша Б(о)га, яко николи тако не бысть во И(зра)или.

Здѣ да посрамятся вси еретицы̀, иже гл(агол)ютъ воскр(ѣ)*с*(е)нию не быти, ибо гл(агол)ютъ многи извѣты б…словяще, и на самого Б(о)га хуляще, и силу Его б(о)ж(е)*с*твенную в невозможное полагаютъ.

Зрите н(ы)н(е)шняго дне юношу воскр(ѣ)си Хр(и)*с*тосъ, токмо прекосновениемъ одра и гл(а)голомъ: «Во // *(л. 286 об.)* стани, юноша». И паки четвероднeвнаго Лазаря возгласи[19]: «Лазаре, гряди вонъ» *(Ин. 11: 43)*. И дщерь Иаирову[20], приятъ за руку, возгласи ю: «Отроковице, востани», — и возвратися д(у)хъ ея.

Не может ли Той же Б(о)гъ воскр*ѣ*сити назданныя и бывшия тѣлеса, иже всю тварь словомъ состави, и Адама о*т* персти сотвори, и дарова ему д(у)шу животну, разумну же и словесну.

И аще пр(о)р*о*цы Его во[с]кр(ѣ)сиша м(ь)ртвы*х* и послѣди ап(о)*с*т(о)ли, яко Петръ Тавифу[21], Павел Евтиха[22], колми паче Г(о)*с*(по)дь ихъ, иже даде имъ власть таковую. Аще симъ не вѣруеши, что тя увѣщати можетъ; тогда уже С(ы)нъ Б(о)жий не былъ на земли, и

[18] Испр., в ркп.: м(а)р(е)ти.

[19] На левом поле: Иоанъ 11.

[20] На левом поле: Лу(ка) за(чало) 39 (см.: Лк. 8: 40).

[21] На левом поле: Дѣя(ния) гл. 9.

[22] На левом поле: Тамо*ж* гл. 20.

пр(о)р*о*чество не пр(о)р*о*чество, и ап(о)*с*т(о)ли ложныя, и вѣра наша тща[23], и упование суетно, и вся ни во что, и самымъ еретикомъ и невѣрникомъ вѣчная погибель. И збыстся оное пр(о)р*о*чество, рече безуменъ[24] в с(е)р*д*цы своемъ: «Нѣсть Б(о)гъ», — тако помрачишася слепотою вѣчныя погибели.

Обаче да не[25] будетъ погибелнаго невѣрия, ни, возлюбленне, ибо всемогущему Б(о)гу вся возможна суть. Послушай Писания С(вя)т(а)го, яко много показуетъ о воскр(ѣ)*с*(е)нии мертвыхъ, ибо Иесеовы кости оживиша мерътваго, и о семъ повѣствуется в четвертыхъ книгахъ ц(а)р*с*твъ[26]. // *(л. 287)*

И егда Ездру о*т*сылаше агг(е)лъ Уриилъ: «Иди, — рече[27], — и вопроси имущую во чревѣ, егда носивши 9 м(е)*с*(я)цей, возможетъ ли животъ ея в себѣ удержати пло*д*». Он же о*т*вѣща: «Воистинну не возможетъ». Рече же ему паки агг(е)лъ: «Тако в преисподнихъ обителѣхъ д(у)ши суть подобныя животу, понеже како ходящая хощетъ вскорѣ родити, такожде земля хощетъ, да воздатъ вданное».

И паки Иезекиилъ[28] гл(аголе)тъ: «Бысть на мнѣ рука Г(о)*с*(по)дня, и стояше на полѣ, иже бяше полно костей ч(е)л(о)в(ѣ)ческихъ, и рече ко мнѣ: “С(ы)не ч(е)л(о)в(ѣ)чь, оживлю кости сия”». И рекохъ: «Г(о)*с*(по)ди Б(о)же, Ты вѣси то», и рече ко мнѣ: «Рцы, с(ы)не ч(е)л(о)в(ѣ)чь, костемъ: “Слышите слово Г(о)*с*(по)дне, се гл(аголе)тъ Адонай Г(оспо)дь костемъ симъ. Се Азъ введу в васъ д(у)хъ животенъ, и дам на васъ жилы, и возведу на васъ плоть, и прост[р]у по васъ кожу, и дамъ д(у)хъ Мой в васъ, и оживете, и увѣсте, яко Азъ есмь Г(о)*с*(по)дь”». И прорекохъ, яко же заповѣда ми Г(о)*с*(по)дь, и бысть тако. Не се ли есть образъ вселен*н*ыя воскр(ѣ)*с*(е)ния.

Прочее же услыши*м* Павла гл(аголю)ща[29]: «Не хощу васъ, братия, не вѣдати о усопшыхъ, да не скорбите, яко же и прочии не имущии упования. Аще бо вѣруемъ, яко Ии(су)съ умре, и воскр(ѣ)*с*е, и оживе, — тако Б(о)гъ. И усопшия Ии(су)сомъ приведетъ с Нимъ. Сие бо

[23] Испр., в ркп.: тша. Вероятно, тщетна.

[24] На левом поле: пс. 13.

[25] Частица «не» надписана над строкой.

[26] На левом поле: гл. 13.

[27] На правом поле: Е(з)дра книг*а* 3 гла*ва* 4.

[28] На правом поле: гла*ва* 37.

[29] На правом поле: К фессалоникиемъ гла*ва* 4.

вамъ гл(агол)емъ словесемъ Г(о)*с*(по)днимъ, яко мы живи сущии, оставшии в пришествие Г(о)*с*(по)дне // *(л. 287 об.)* не имамы предварити усопшихъ».

Слыши, яко вси мертвии воскр(ѣ)*с*нутъ, не вси же славу восприимутъ. А еже, гл(аголе)тъ, мы оставшии, не о Себѣ гл(аголе)тъ, [яко же бесѣдуетъ б(о)ж(е)*с*твенный Златоустъ] небо имяше той до воскр(ѣ)*с*(е)ния пребыти, но о вѣрныхъ сия гл(аголе)тъ: «Сего ради приложилъ есть рещи, оставлени в пришествие Г(о)*с*(по)дне, непредваримъ усопшихъ, яко же бы Ему рещи»; яко живии тогда разрушенныхъ и согнившихъ, иже многая лѣта лежащихъ, не предварятъ. Б(о)гъ бо творяй, возможно ему оныя совершенныя привести, тако и разрушенныя.

И паки наводитъ; яко самъ Г(о)с(по)дь в повелѣнии [трубе], во[з]гласѣ архагг(е)л(о)ве, и в трубѣ Б(о)жии снидетъ с н(е)б(е)се, и м(ь)ртвии о Хр(и)*с*тѣ воскр(ѣ)*с*нутъ первѣе, потом же мы, живущии оставшии, купно с ними восхитимся на облацех, в*ъ* срѣтение Г(о)*с*(по)дне на воздусѣ, и тако всегда с Г(о)*с*(по)демъ будемъ.

Той же вышереченный учитель бесѣдуетъ: что хощетъ гласъ архагг(е)ловъ быти; яко же Самъ Спаситель рекъ[30]: «Егда бо приидетъ С(ы)нъ ч(е)л(о)в(ѣ)ческий, тогда силы н(е)б(е)*с*ныя подвигнутся, яко же бо при ц(а)ри земномъ воини, тако и тамо будетъ, агг(е)ломъ к воскр(ѣ)*с*(е)нию служащимъ».

Гл(аголе)тъ же: «Востанутъ м(ь)ртвии о Хр(и)*с*тѣ, и будетъ дѣло не агг(е)ломъ сие могущимъ, но гл(а)г(о)лу Его, // *(л. 288)* аки Ц(а)рю повелѣвшу, и рекшу, да изыдутъ затворении, и слузи да изведутъ, не о*т* своея крѣпости, но о*т* гласа ц(а)р(е)ва».

А еже в*ъ* послѣдней трубѣ, показуетъ здѣ многия хотящая быти трубы, и в*ъ* послѣднѣй изходящаго судию.

Аще же имать снити, чесо ради будемъ восхище́ни; чести ради, ибо ц(а)рю во градъ входящу, почтении убо в срѣтение исходятъ: осуждении же внутрь ждутъ судию. И о(т)цу, убо приходящему, любимии и послушливии дѣти на колеснице исходятъ, еже видѣти его и лобзати: а приразившиися раби внутрь ждутъ.

Тако и праведнии, яко на колеснице, на облацехъ восхитятся, и вси купно срящутъ. Авель, прежде всѣхъ умерый, купно ж*ъ* живущими

[30] На левом поле: Матф(ей) гл(ава) 24.

в срѣтение изыдетъ, и по мысли елико бо о*т* Адама, даже до пришествия Хр(и)*с*т(о)ва, всѣмъ о нѣмъ стати тогда ж*ъ* женами и дѣтми. Егда увидятъ толикое множество народа на земли, тогда познаютъ.

Нѣцыи же супротивящеся промыслу Б(о)жию о*т*мещутъ Воскр(ѣ)*с*(е)ние вселенныя и гл(агол)ютъ научениемъ дияволимъ: «Онъ сица, истопление приятъ, и рыбы его снедоша многия, каяждо рыба свой удъ ядяше, а ты́я рыбы иныя поядоша, а ты́я яты быша, и ч(е)л(о)в(ѣ)цы ихъ изъядоша, иныя убо воино*м* // *(л. 288 об.)* нядрѣ, инии же паки на ином умроша мѣсте, иже рыбы ядшия, снѣдшия мужа, и тии негли и о*т* звѣрей снедени. Толику слиянию бывшу и рассѣянию, како паки востати можетъ; и кто будетъ собираяй тѣлеса.

Увы злаго умысла, горе смысла погибелна, и симъ имаши вѣру Хр(и)*с*ту ли, пр(о)р*о*комъ ли, ап(о)*с*толомъ ли или злому твоему совѣтнику диаволу.

О*т*вѣщает*ъ*[31] ти и заущаетъ тя вселенский учитель Златоустый Иоанъ: почто бо сие гл(аголе)ши, ч(е)л(о)в(ѣ)че, и ужа б…дей плетеши, и аки недоумѣтелное полагаеши. Рцы бо ми, аще не падетъ в*ъ* море, аще бо рыба не снѣсть, ниже паки снедена будетъ рыба о*т* бесчисленныхъ ч(е)л(о)в(ѣ)къ. Но погребенъ в рацѣ мужъ положится, и ниже червие, ниже ино что стужитъ, како воскр(ѣ)*с*нетъ разрушенное; како прахъ и пепелъ слипнутся; о*т*куду цвѣтъ прочее тѣла; сие недоумѣтелно.

Аще бо эллины будутъ о сихъ сумнящийся, к нимъ бесчисленная речемъ, почто бо суть у нихъ иже приводятъ д(у)шу в садовное, и в шепы[32], и дивия древеса, и во псы; рцы ми, что есть удобнѣйше: свое ли тѣло восприяти или чюжее.

Прочее же оставлю сихъ, но к вѣрнымъ реку: что удобнѣе, о*т* небытия ли в бытие привести, или разрушеннаго воскр(ѣ)*с*(и)ти па // *(л. 289)* ки. Слыши Павла гл(аголю)ща[33]: «Яко всякъ живот*ъ* о*т* тлѣния бываетъ, вся сады, вся сѣмена, первие истлѣетъ и потомъ возрастетъ.

Зри смоковницу: единъ имать пень, колики же о*т*расли, листвие колико, и вѣтвей, и сия о*т* единаго зерна бываютъ поверженаго, и о*т*

[31] На левом поле: К фессалоникиом нра*в*(оучение) 7.

[32] Вероятно, шипы.

[33] На правом поле: 1 [к] коринфянам гл*ава* 15.

растлѣвшагося первее, и аще не согниетъ и не разрушится, ничто же сихъ будетъ.

И лоза же тако добродродная видѣти и причащатися, а о*т* зловиднаго гноя бываетъ».

Что же, рцы ми, егда ли нѣсть, вода о*т* свыше низходящаяся; и како в*ъ* толика прегается. Сие паче воскр(ѣ)*с*(е)ния чюднѣйши, в лозѣ бываетъ вино, и не вино точию, но и листвие, и сокъ, паки в*ъ* маслинѣ елей, тамо кислое, тамо терпкое, тамо сухое, здѣ мокрое, здѣ сладкое, ингдѣ горкое, и елика немошно рещи. О семъ чюдномъ пременении, яко мокрота раздѣляется в толика разнствия.

И что много о внѣшныхъ гл(агол)ю; зри в тебѣ самомъ, едино сѣмя влагаемое, како раздѣляется: во очеса, како во уши, како в руки, како в с(е)р*д*це, како в толикое вчиняется и изъображается.

Ни ли бесчисленная различия в тѣлеси образовъ, величествъ, качествъ, положении, силъ, составовъ, како жилы, и флевы, и плоти, и кости, и кожа, и жилицы, и члены, // *(л. 289 об.)* их ростки; и елика иная силъ множайшая, дѣти врачевствии испытословятъ, яже наше естество содержитъ. И сия о*т* единаго сѣмени, убо не много ли тебѣ мнится недомысленно, како мокрое и мягкое в жестокую и твердую с*ъ*густѣвается кость, како в теплую и мокрую кровь[34], како в студеную и мягкую жилу, како в*ъ* студеную и мокрую жилицу, о*т*куду сия недоумѣвашеся.

Не слыши*ши* ли: на всякъ д(е)нь воскр(ѣ)*с*(е)ние и см(ь)рть в насъ бываетъ. Гдѣ юность о*т*иде; О*т*куду старость прииде; Чесо ради состарѣвыйся ч(е)л(о)в(ѣ)къ не можетъ сотворитися млада, а отроча свое раждаетъ велми младо, и еже себѣ не можетъ подати, иному же подаетъ. Сие смотрение и дѣло токмо единаго Б(о)га, всякъ умъ превосходитъ. А ты, ч(е)л(о)в(ѣ)че, крѣпшихъ себе не испытуй[35] и вышши себе не ищи. Землю не вѣси, без нея ниже почити можеши, себе не вѣси, и сия наша малая вопрошения не о*т*вѣщаеши. Да на н(е)б(е)си ли познаеши и вл(а)*д*(ы)ки судове испытуеши.

Аще ти кто повелитъ во глубину снити и ислѣдити тамо, и не приши повелѣния. А никто тя понуждаетъ, а самъ неислѣдимую бездну хощеши постигнути.

[34] Испр., в ркп.: крувь.

[35] На левом поле: Сира*х* гл(ава) 3.

Ни, молю, престани о*т* сего смышления, не погрузися о*т*чаяниемъ, но вѣруй С(вя)щенному Писанию.

ОР РГБ. Собр. Румянцева. № 411. «Статир». Л. 284–289 об.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Журавель О.* Искусство проповеди Андрея Денисова: риторические стратегии и приемы // Quaestio Rossica. 2022. Т. 10, № 4. С. 1377–1393. DOI: 10.15826/qr.2022.4.735

2 *Клибанов А.И.* Русское православие. Вехи истории. М.: Изд-во полит. лит., 1989. 719 с.

3 *Лихачев Д.С., Панченко А.М.* Смеховой мир Древней Руси. Л.: Наука, 1976. 204 с.

4 *Лукьянов Н.А.* Толкование евангельского сюжета беснования на новолуние в проповедях XVII в. // Материалы 60-й Международной научной студенческой конференции: Иностранные языки: лингвистика и межкультурная коммуникация. Литературоведение. Прикладная лингвистика. Языкознание. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2022. С. 135–136.

5 *Нестерова А.* Бытийная и антропологическая семантика *слова* в поучениях конца XVII в. // Quaestio Rossica. 2020. Т. 8, № 1. С. 36–55. DOI: 10.15826/qr.2020.1.446

6 *Соболева Л.С.* Обличение волхвов, лжепророков и чаровниц в рукописном сборнике проповедей XVII в. «Статир» // Литература и история в контексте археографии / отв. ред. С.Г. Петров, В.А. Ромодановская. Новосибирск: [б. и.], 2022. С. 373–385.

7 *Соболева Л.С.* Сборник проповедей XVII века «Статир»: сакральные образы и автор. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2022. 314 с.

8 *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: в 3 т. М.: Критерион, 2002. Т. 2. 505 с.

Источники

9 *Иванов М.С.* Ересь // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–. Т. 18. С. 598–607.

10 Литература и культура Древней Руси. Словарь-справочник / под ред. В.В. Кускова. М.: Высшая школа, 1994. 336 с.

11 ОР РГБ. Собрание Н.П. Румянцева. № 411. «Статир».

12 Слово 1, в Н(е)[д](е)лю 20, по сошествïи С(вя)таго Д(у)ха // Симеон Полоцкий. Обед душевный. М.: Печ. двор, 1681. Л. 346 об. – 352.

13 Слово на не[д](елю) 20 по соше[ст](вïи) С(вя)[т](аго) Д(у)ха // Лазарь Баранович. Мечь духовный. Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 1666. Л. 240 об. – 249.

REFERENCES

1 Zhuravel, O. “Iskusstvo propovedi Andreia Denisova: ritoricheskie strategii i priemy” [“The Art of Andrei Denisov’s Sermons: Rhetorical Strategies and Techniques”]. *Quaestio Rossica*, vol. 10, no. 4, 2022, pp. 1377–1393. (In Russian) DOI 10.15826/qr.2022.4.735.

2 Klibanov, A.I. *Russkoe pravoslavie. Vekhi istorii* [*Russian Orthodoxy. Historical Landmarks*]. Moscow, Izdatel’stvo politicheskoi literatury Publ., 1989. 719 p. (In Russian)

3 Likhachev, D.S., and A.M. Panchenko. *Smekhovoi mir Drevnei Rusi* [*Early Russia Risorial System*]. Leningrad,, Nauka Publ., 1976. 204 p. (In Russian)

4 Luk’ianov, N.A. “Tolkovanie evangel’skogo siuzheta besnovaniia na novolunie v propovediakh XVII v.” [“Interpretation of Interlunation Madness Evangelical Plot in 17th Century Sermons”]. *Materialy 60-i Mezhdunarodnoi nauchnoi studencheskoi konferentsii: Inostrannye iazyki: lingvistika i mezhkul’turnaia kommunikatsiia. Literaturovedenie. Prikladnaia lingvistika. Iazykoznanie* [*Materials of 60th International Scientific Student Conference: Foreign Languages: Linguistics and Cross-Cultural Communication. Literature Studies. Applied Linguistics. Science of Language*]. Novosibirsk, IPTs NGU Publ., 2022, pp. 135–136. (In Russian)

5 Nesterova, A. “Bytiinaia i antropologicheskaia semantika slova v poucheniiakh kontsa XVII v.” [“The Existential and Anthropological Semantics of the Word in Late 17th-Century Sermons”]. *Quaestio Rossica*, vol. 8, no. 1, 2020, pp. 36–55. (In Russian) DOI: 10.15826/qr.2020.1.446.

6 Soboleva, L.S. “Oblichenie volkhvov, lzheprorokov i charovnits v rukopisnom sbornike propovedei XVII v. ‘Statir’.” [“Exposure of Sorcerers False Prophets and Enchantresses in 17th Century Sermon Collection ‘Statir’.”]. Petrov, S.G., and V.A. Romodanovskaia, editors. *Literatura i istoriia v kontekste arkheografii* [*Literature and History in the Context of Archaeography*]. Novosibirsk, [S.n.], 2022, pp. 373–385. (In Russian)

7 Soboleva, L.S. *Sbornik propovedei XVII veka “Statir”: sakral’nye obrazy i avtor* [*Manuscript of the 17th Century Sermons “Statir:” Sacral Images and the Author*]. Ekaterinburg, Ural University Publ., 2022. 314 p. (In Russian)

8 Eliade, M. *Istoriia very i religioznykh idei: v 3 t.* [*The History of Faith and Religious Ideas: in 3 Vols.*], vol. 2. Moscow, Kriterion Publ., 2002. 505 p. (In Russian)

***

Информация об авторе: Никита Александрович Лукьянов — аспирант, лаборант-исследователь лаборатории эдиционной археографии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, ул. Мира, д. 19, 620002 г. Екатеринбург, Россия.

E-mail: nekit-972@yandex.ru

Information about the author: Nikita A. Lukyanov, Graduate Student, Research Assistant of the Laboratory for the Study of Primary Sources, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin, Mira 19, 620002 Yekaterinburg, Russia.
E-mail: nekit-972@yandex.ru

***

Для цитирования: *Лукьянов Н.А.* Противостояние еретическим идеям в проповеди автора рукописного сборника «Статир» (XVII в.) // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 64–82. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-64-82

For citation: Lukyanov, N.A. “Confrontation with Heretical Views in the Author’s Manuscript ‘Statir’ Sermon (17th Century).” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 64–82. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-64-82

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-83-138
https://elibrary.ru/VNEHQE

А.И. Попович

СМЕРТЬ И ЖИЗНЬ «НА ОБЩУЮ ПОЛЬЗУ» В ПЕТРОВСКУЮ ЭПОХУ: ДВЕ ПРОПОВЕДИ СТЕФАНА ЯВОРСКОГО

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 22-18-00488 «Кризис ценностей и стратегии преодоления: идея “общего блага” в интеллектуальном дискурсе Британии и России (1650–1750)»)

Аннотация: В статье исследуются и впервые публикуются по автографам, хранящимся в Российском государственном историческом архиве (РГИА), две проповеди митрополита Рязанского и Муромского Стефана (Яворского), выполнявшие одновременно учительную и панегирическую функции: проповедь на день рождения государя Петра Алексеевича в 1709 г. и проповедь 1721 г. на годовщину победы в битве при Лесной. Проанализировано идейное содержание публикуемых сочинений, выявлены темы и топосы, объединяющие эти слова с другими проповедями автора из так называемого «викториального цикла». В той и другой проповеди Яворский формулирует прогосударственную идею «общей пользы» (формула, замещающая собой в Петровскую эпоху идею общего блага), рассуждает о роли в достижении «общей пользы» людей, представляющих разные «чины», находя в воинском чине общественный идеал и образец добродетелей, прославляет государя и государство. Оба текста представляют собой яркие авторские публицистические высказывания и дополняют представления о Стефане Яворском как писателе.

Ключевые слова: Стефан Яворский, проповедь, «общая польза», общее благо, Петровская эпоха, Северная война, публикация текста.

Alexey I. Popovich

DEATH AND LIFE “FOR THE COMMON GOOD” IN THE PETRINE ERA: TWO SERMONS OF STEFAN YAVORSKY

Acknowledgements: The work was completed with the support of the Russian Science Foundation, project no. 22-18-00488 “The Crisis of Values

and the Coping Strategies: The Idea of the 'Common Wealth' in the Intellectual Discourse of Britain and Russia (1650–1750)."

Abstract: The article is a study and publication of autographs of two sermons by Metropolitan of Ryazan and Murom Stefan (Yavorsky) stored in the Russian State Historical Archive (RSHA). The sermons performed both didactic and panegyric functions: 1) sermon on the birthday of Peter the Great in 1709; 2) sermon in 1721 on the anniversary of victory in the Battle of Lesnaya. The work analyzes the ideological content of the works, identifies themes and topoi that combine these words with other sermons of author from the so-called "victorian cycle." In both sermons, Yavorsky formulates the pro-state idea of "common good" (*obshchaia pol'za*) (a formula that replaced the idea of common wealth in the Petrine era, discusses the role of people representing different "ranks" in achieving the "common good," finding in the military rank as a social ideal and a model of virtues, glorifies the sovereign and the state. The sermons published in the article are bright authorial publicistic statements and expand the understanding of Stefan Yavorsky as a writer.

Keywords: Stefan Yavorsky, sermon, common good (*obshchaia pol'za*), common wealth, Petrine era, Great Northern War, text publication.

Творчество Стефана Яворского (1658–1722) — ярчайшего проповедника Петровской эпохи, митрополита Рязанского и Муромского, первого и последнего президента Синода — на сегодняшний день исследовано очень фрагментарно. Сотни авторских рукописных проповедей 1690-х — начала 1720-х гг., хранящихся в коллекции рукописей Синода РГИА, в своей основной массе остаются неопубликованными, а выборочные издания XIX (и даже XXI) в. не всегда соотнесены с сохранившимися автографами, представляя собой публикации поздних списков[1].

Церковная гомилетика на рубеже XVII–XVIII вв., несмотря на усиление петровской программы преобразований всех сторон жизни, оставалась одним из ключевых «инструментов воздействия интеллектуалов на власть и общество в России» (ср.: [13]). Осознавая потенциал учительного слова, Яворский сочетал в своих проповедях разнообразные жанровые и риторические стратегии. Особый интерес представляют тексты, стоящие особняком не только от собствен-

[1] Обзор текущего состояния исследований и изданий проповедей Стефана Яворского см. в публикации его проповеди о немом и глухом духе: [11].

но панегирических слов, которых им было создано немало, но и от казаний на праздники триодного цикла. Ниже впервые публикуются две проповеди, приуроченные не к церковным, а к светским праздникам, но при этом не относящиеся к жанру панегирика: 1) проповедь на день рождения государя Петра Алексеевича в 1709 г.; 2) проповедь 1721 г. на годовщину (13 лет) победы в битве при Лесной. Их объединяют активно разрабатывавшиеся уже в предпетровскую эпоху темы мученичества и иных страданий за высокие цели (см.: [12]), в начале XVIII в. формулировавшиеся как «общая польза».

«О не себѣ родися но вамъ родися»: проповедь 1709 г. на день рождения Петра

Впервые проповедь, приуроченная ко дню рождения государя, привлекла внимание знатока западнорусской церковной истории И.А. Чистовича [18, с. 73–75], одного из первых исследователей рукописного собрания проповедей Яворского, опубликовавшего в своей работе с многообещающим заголовком «Неизданные проповеди Стефана Яворского» любопытные, на его взгляд, фрагменты ряда неизвестных ранее проповеднических текстов. Тот же фрагмент проповеди вызвал интерес у П.О. Морозова, исследовавшего творчество Феофана Прокоповича [8, с. 83–84] и обратившегося к этому тексту, вероятно, вслед за Чистовичем. Таким образом, имеющаяся в литературе выборка цитат из этой проповеди дает крайне односторонний взгляд на ее содержание и создает ложное впечатление о ее сугубо панегирическом характере.

По описанию РГИА проповеди присвоен № 296 [22, с. 422], в левом верхнем углу первого листа рукописи проставлен № 77 [23, л. 1641][2] (цели более ранней нумерации остаются не установленными). Проповедь сопровождается типичным для Яворского заголовком на латинском языке: «Gaudium solemne die nativitatis serenissimi nostri Caesaris Petri Alexievicz»[3] (л. 1641). По-латыни подписана также дата произнесения проповеди: 20 мая 1709 г. Хотя Петру исполнилось 37 лет лишь 30 мая. Возможно, имеет место ошибка Яворского, но наиболее веро-

[2] Далее указания на листы рукописи двух публикуемых проповедей даются в тексте в круглых скобках.

[3] Перевод: «Радость празднования рождения светлейшего нашего царя Петра Алексеевича».

ятно, что проповедь действительно произносилась заранее. Сам царь в любом случае не мог присутствовать на проповеди, поскольку накануне Полтавского сражения находился в с. Троицком или Таганроге и был занят совершенно другими делами.

Место произнесения проповеди не указано. Можно предположить, что это был один из храмов Московского Кремля, где по торжественному поводу присутствовали и первые государственные лица. Об этом косвенно говорит апелляция Яворского к воспоминаниям слушателей, которые хорошо знают о детских и юношеских годах Петра, тогда как сам автор не был свидетелем тех событий: «Вы сами лу*ч*ше вѣдаете в дѣтски*х* и юношески*х* лѣте*х* его, коликая бяху смятения и кровная трево*л*нения, онъ же невреди*м* пребы*ст*(ь)» (л. 1645 об.).

В качестве темы проповедник выбрал слова архангела Гавриила из Евангелия от Луки (Благовещение Пресвятой Богородицы): «Се бл(а)говѣствую вам радо*ст*(ь) велию яко родися вамъ Сп(а)съ» (Лк. 2: 10–11) (л. 1642). Приступ к теме, как и положено проповедям Яворского, представляет собой занимательное рассуждение, призванное приковать внимание аудитории:

> Бывали пре*ж*де у старожи*т*ны*х* е*лл*иновъ и варваро*в* такие философи, которие на*д* новоро*ж*деннымъ младенцемъ плакали, и люде*й* простыхъ къ тому*ж* плачу возбуждали. А вопреки на*д* умершимъ ч(е)л(овѣ)комъ веселилися радовалися и люде*й* къ тому*ж* веселию и радости возбу*ж*дали и поучали. А для чего они такъ творили? Му*д*рствовали они древные философи таки*м* образомъ: «Ч(е)л(овѣ)къ егда роди*тс*я, роди*тс*я на труда, на бѣдс*т*ва, на скорби, на печали, того ради ро*ж*дение его е*ст*(ь) плачу досто*й*ное. Егда же ч(е)л(овѣ)къ умирае*т*, умирае*т* на упокоение, на желаемую о*т* всякаго бѣдс*т*ва свободу. Сме*р*ть мужу поко*й* е*ст*(ь)» (л. 1642).

Прямого источника приводимых автором идей обнаружить не удалось, однако можно допустить, что Яворский использовал трактат Цицерона «Тускуланские беседы» (Tusculanae disputationes), а именно 1-ю книгу «О презрении к смерти»:

> Есть такая сказка и о Силене: когда он попался в плен к Мидасу, то, говорят, за свое вызволение он вознаградил царя таким поучением: «Самое

лучшее для человека — совсем не родиться, а после этого самое лучшее — скорее умереть». Такова же мысль и в «Кресфонте» Еврипида:

Когда дитя на белый свет рождается,
Его всем домом надо бы оплакивать,
Все беды вспомнив жизни человеческой;
А кто в трудах к концу подходит смертному,
Того бы провожать с веселой радостью [29, с. 246].

Впрочем, для самого Яворского, не назвавшего имен конкретных философов, важно было скорее то, что он передает обобщенную античную точку зрения на рождение человека, на его наполненную бедствиями жизнь и потому желанную смерть. Особую актуальность подобным представлениям могли бы придать по каким-то причинам вычеркнутые автором вопросы, которые он изначально намеревался задать аудитории: «А кто когда ме*ж* нами тое видѣлъ? Кто когда н(ы)нѣшными времени тое слышалъ?» (л. 1642). Не исключено, что Яворский намекал на эсхатологические настроения значительной части русского общества переходной эпохи, в некоторых народных религиозных движениях выражавшиеся в «беспредельном аскетизме» и «отказе от цивилизации, от участия в трудовой и общественной жизни» [6, с. 81]. Передумав уводить мысль от основного предмета, Яворский оставил лишь один вопрос: «Какъ вы о томъ разсуждаете, с(лышате)*л*(ие)?» (л. 1642).

Рассуждение продолжилось следующими словами:

> Правда то е*ст*(ь), что на се*м* свѣтѣ е*ст*(ь) таки*х* люде*й* немало, при которы*х* ро*ж*дение аще бы людие вѣдали каковъ кто буде*т*, о колия бы слезы проливали, о ка*к* бы неутѣшнѣ плакали! А при смерти таковы*х* что бывае*т*? Мнози веселя*т*ся мнози радую*т*ся. А вѣдаете ли какие то су*т*(ь) людие при которы*х* ро*ж*дении надобѣ плакати, а при смерти веселитися? Ставлю вамъ пре*д* очи всѣхъ бунтовщико*в*, всѣхъ мяте*ж*никовъ, всѣхъ измѣнниковъ, всѣхъ злонача*л*(ь)никовъ. Ставлю вамъ пре*д* очи всѣхъ злодѣевъ и разбо*й*никовъ и тѣхъ, которые люде*х* бѣдны*х* обижаю*т*, утѣсняю*т*, неповиннѣ ругаю*т* (л. 1642).

Обличение внутренних врагов Церкви и государства — топос, характерный практически для всех сочинений Яворского, и он не мог

упустить возможность напомнить о них слушателям. В этом случае митрополиту невольно пришлось согласиться с древними философами: «Та*к* и надобѣ» (л. 1642). В то же время автор затрагивает проблему утеснения бедных людей, заостряя социальный конфликт, возможно намекая здесь на некоторый произвол государственной политики: обличение новых порядков было характерно для проповедей Яворского этого времени [4].

Яворскому не дает покоя, что то же самое эллины говорят и о добрых людях: «Тое мнѣ в тѣхъ философах ве*л*ми не понравилося и хощу с ними на н(ы)нѣшнемъ казаню имѣти прѣние, а вы послушайте *прѣния* и разсуждайте чия сторона буде*т* лучша *моя ли или онѣхъ*» (л. 1642 об.). Важно отметить, что если философы акцентировали внимание на внутренних бедах и скорбях родившегося человека (концепция жизни как страдания), то Яворский переводит фокус на внешний мир — общество, которому предстоит оценить, стоило ли человеку появляться на свет, и для которого человек, по-видимому, и рождается. Собственно антропологическая проблематика в проповеди не обсуждается.

Дальнейшее рассуждение Яворского выстраивается по общим законам казаний западнорусского образца (см.: [17]). Проповедь становится местом философского диспута, «прѣния» с заочным участием второй стороны — Яворский адресует вопросы эллинским философам и сам на них отвечает. Альтернативный взгляд на схожие, хотя и не идентичные по постановке проблемы автор находит в христианстве, а именно в подвиге Спасителя: «Подобае*т* ли при ро*ж*дении таковаго плакати, который хотя роди*т*ся на труда и бѣд*ст*ва, однако*ж* тѣми трудами своими и бѣд*ствами* и себе сп(а)сае*т* и многимъ сп(а)сение приноси*т*?» (л. 1642 об.). Философии Яворский противопоставляет славянскую кальку «любомудрие»[4]: «Дураки вы, вижу я не философи, пре*л*(ь)щаетеся, безумцы, съ вашею философиею. Иная у на*с* хр(и)*с*тианъ философия, иное любому*д*рие. У насъ хр(и)*с*тианъ за тое самое радоватися подобае*т* яко ч(е)л(овѣ)къ роди*т*ся на труда, на бѣдства, на скорби, болѣзни, хоробы…» (л. 1642 об.).

Яворский-проповедник интересен нарочито провокативными ходами мысли. Несмотря на то что многие исследователи называют его неисправимым схоластом (особенно на такую трактовку творчества

---

4 О бытовании терминов на Руси см.: [2].

Яворского повлиял авторитет таких фигур, как Ю.Ф. Самарин [14] и И.А. Чистович), данную проповедь, как и многие другие, отличают остроумие, занимательность, смелость сравнений и полемический запал. Автор иронизирует над высказываниями древних философов и передразнивает их. Умело поддерживая внимание слушателей, Яворский активно пользуется разговорной лексикой, называя древних философов не только дураками и безумцами «смѣха достойными» (л. 1643 об.), но и «мерзкими плаксами» (л. 1645).

Проповедь Яворского перформативна: слушатели становятся соучастниками диспута, автор обращается непосредственно к ним, часто призывая к совершению определенных действий. Так, Яворский предлагает аудитории не только посмотреть на храмовые росписи и иконы, но и представить их в своем воображении (см.: [19]) и через это сильнее увериться в его правоте: «Возрѣмъ умными очеса*ми* на лики гра*ж*дановъ н(е)б(е)*с*ныхъ, на лики апостоловъ, пророковъ, мучениковъ и прочи*их* безчисленныхъ подвигополо*ж*никовъ» (л. 1642 об.). Обращаясь к библейским образам, автор говорит о специфике христианского отношения к бедствам, скорбям и печалям и о пользе этих страданий, в отличие от представлений «еллиновъ и варваровъ т(ь)мою невѣрия помраченны*х*» (л. 1643), ищущих блаженство в земной жизни и обреченных на «вѣчные въ адъ бѣдства» (л. 1643). «Нашими философами» Яворский называет апостолов Иакова и Павла, активно их цитируя и эмоционально завершая цитирование словами: «Но что мнѣ бисери писани*й* Б(о)ж(иих) пре*д* вами еллинскими и варва*р*скими философами аки пре*д* свиниями помѣтати» (л. 1643).

Отчасти все, что было сказано в первой части проповеди, служило лишь основанием (термин самого проповедника) для дальнейшей речи о праздновании рождения царя Петра Алексеевича. Рождения Спаса небесного и Спаса земного в проповеди запараллелены и даже равновелики (см.: [3, с. 78]). В то время как о рождении Христа говорит архангел, Яворский позволяет себе полушутливое высказывание: «Я хотя не агг(е)лъ, но ч(е)л(овѣ)къ грѣшны*й*, однакож агг(е)л(ь)ское послушание на себе прие*м*лю, и бл(а)говѣствую вамъ радо*ст*(ь) велию яко родися ва*м* дне*с*(ь) Сп(а)съ» (л. 1643 об.). Рассуждая о пользе страданий Христа, Яворский аналогичным образом прославляет лишения Петра, как бы закольцовывая композицию проповеди:

«А на*м* зе*м*норо*д*ны*м* о*т* бѣдс*т*ва Х(ри)*с*(то)ва какова по*л*(ь)за? По*л*(ь)-за воистинну неизреченна. Печали Его радос*т*(ь) наша, гонение Его тишина наша, язвы Его исцѣление наше, поношение Его прославление наше, бо*л*ѣзни Его здравие наше, а*л*чбы и жа*ж*ды Его насыщение наше, смер*т*(ь) Его живо*т* нашъ, а живо*т* вѣчны*й* некончаемы*й*, всякия радости всяки*х* утѣхъ преиспо*л*ненны*й*» (л. 1643 об.)	«Кра*т*ко рекше роди*л*ся еси (на) труда, на бѣдс*т*ва, на скорби, на печали, на тѣсноты, на тяже*с*ти, ты тру*ж*даешися, а мы трудами твоими почиває*м*, ты на сме*р*ть устре*м*ляешися, а мы тѣмъ о*т* сме*р*ти свободни, ты мало спиши, а мы безсонницею твоею смачно высыпляе*м*ся. Ты а*л*чеши и жа*ж*деши, а мы *твоим* а*л*канием и жа*ж*дею учреждае*м*ся, ты печалишися, а мы твоими печа*л*(ь)ми весели пребывае*м*» (л. 1645)

От аналогии со Спасом Яворский переходит к грамматическому оформлению идеи назначения человеческой жизни, поясняя местоимение *вам* из евангельской цитаты. Митрополит указывает на практическую полезность этого события и вновь на контрасте приводит отрицательный пример:

> О не себѣ родися но вамъ родися. Бываю*т* многие такие которые себѣ родя*т*ся, ино*й* уроди*т*ся дармоѣдъ напрасно хлѣбъ порти*т*, напрасно мѣсто упра*ж*няе*т*, по*л*(ь)зы з него о*т*ню*д*(ь) никакой, ни Б(о)гу свѣчка ни люде*м* щипка, а хотя у такого сундуки денегъ буду*т* по*л*ны, что*ж*, коли з самого что з козла ни млека ни волны, потребнѣ*й*ше ден(ь)ги его нижели онъ са*м*, ни его на во*й*ну, ни его в посе*л*(ь)ство, ни его въ приказъ куди кинь туди клинъ, бо родивъся Климъ, такие себѣ родятся. Ино*й* уроди*т* о которо*м* по смерти рещи буде*т* мощно: «Уроди*л*ся, окрести*л*ся, упи*л*ся и умре». То такие многие бываю*т* себѣро*д*ские, себѣ родя*т*ся, а не людио*м*, не Б(о)гу, не г(осу)д(а)рс*т*ву (л. 1644).

Нельзя не отметить афористичность языка, умелое использование различных прикладов, имеющих в том числе библейские параллели. Так, в издании «Нового Завета и Псалтири» (Киев, 1692), бывшем, по-видимому, настольным для Стефана Яворского, среди его маргиналий напротив цитат, в которых упоминаются труд и хлеб, дважды встречается упоминание «дармоедов»:

> «ни туне хлебъ ядохомъ у кого» (2 Фес. 3: 8).
> на дармоедовъ
> л. 459. (2Фес. 3: 12).
> на дармоедов и безтрудников [21, с. 619].

Богословское обоснование неправоты древних философов, не ведающих о спасительности земных страданий, дополняется, если не заменяется, общественно-одобряемым, прогосударственным обоснованием приложения человеческой жизни. Земной Спас рождается уже не столько на спасение, сколько на полезную для общества и государства деятельность (не случаен такой ряд достойных человека служб, как война, посольство, приказ).

Ключевой заслугой Петра, пользой, производимой им, Яворский в духе времени называет его военные кампании:

> О велие *ж* то сп(а)сение зе*м*наго Сп(а)са нашего все житие свое в толики*х* бѣдс*т*вах съ повреждениемъ здравия за цѣло*ст*(ь) церкве*й* Б(о)жии*х*, за цѣло*ст*(ь) бл(а)гочестия с(вя)таго, за цѣло*ст*(ь) г(осу)д(а)р*ст*ва свое(го), за цѣло*ст*(ь) всѣхъ насъ изнуряти, о*т*чес*т*во свое неправе*д*но похищенное и чре*з* многия лѣта, по*д* игомъ неприяте*л*(ь)скимъ стенящее свободити (л. 1644).

Несмотря на расхождения с государством по ряду вопросов, Яворский задолго до Феофана Прокоповича[5] активно участвовал в формировании государственной мифологии периода Северной войны, обкатывая в проповедях такие топосы, как нелегкая судьба и готовность Петра пожертвовать своим здоровьем и жизнью за целость отечества и государства, освобождение плененных земель от иноверцев, искоренение богомерзких обычаев вражеских народов (л. 1644) и т. д.

Образ монарха, готового положить душу[6] за целость отечества и своих подданных постоянно появляется и в других проповедях Яворского, в том числе посвященных Полтавскому сражению: «только мнѣ очень жаль на ложи умирати, а не на полѣ, жаль душу положити, а не за други своя» [26, с. 499]; «за цѣлость подданныхъ своихъ здравия своего, главы своея, жития своего не щадиши» [27, с. 487]; «готовый сущи за цѣлость отечества главу свою положити» [28, с. 142].

[5] Роль Стефана Яворского недостаточно оценена, в частности, в издании «Панегирическая литература Петровского времени» [9].

[6] Тема царской жертвы исследована в работах Е. Погосян и М. Сморжевских-Смирновой [15, с. 120–121; 10].

В проповеди на день рождения Петра 1709 г. Яворский намечает многие темы, которые в дальнейшем станут основой для других проповедей. В частности, именно здесь он развивает образ Руки Господней («Рука Г(о)с(по)дня бяше с ни*м*», Лк. 1: 66), подробно разбирая все обстоятельства, в которых она защищает государя от зол и опасностей. Название «Рука Христова, Петру простираемая» получит проповедь, произнесенная в том же 1709 г. сразу же после Полтавской победы[7].

Когда Яворский говорит о бесчисленных подвигах в сражениях, тяжелых путешествиях, подорожных трудах и других лишениях «работника на троне», он не упускает возможности напомнить, что «при толики*х* труда*х*, при толики*х* тяжестехъ, в писании Б(о)же*ст*(венномъ), въ философии, въ ари*т*метики, в б(о)гословии, въ анатомии, въ докторско*й* науки, въ математически*х* около фортецъ, валовъ раскатъ розмѣра*х* велие имаши о*т* Б(о)га себѣ дарованное искус*ст*во, в пороховомъ, въ пуше*ч*но*м*, корабе*л*(ь)номъ дѣлѣ несравненную умѣтно*ст*(ь)» (л. 1644). Ученость и искусность Петра прославляются и в другой проповеди на день рождения государя: «Вопроси его въ чемъ нибудь отъ писаний Божественныхъ, даст отвѣтъ изрядный; правила соборовъ вселенскихъ, онъ тое наизусть умѣетъ. Дай ему какую нибудь материю философскую, такъ изрядно о ней станет глаголати, будто истинный ученикъ самого философовъ начальника Платона…» (цит. по: [18, с. 76–77]).

Наконец, литературное мастерство Яворского позволяет ему набросать штрихи психологического портрета Петра: «О печале*х* тво*их*, многопеча*л*(ь)ны*й* нашъ монархо, гл(агол)ати не стану, понеже ты самъ печали *тѣ* часто случающияся ца*р*ски*м* твоимъ велидушие*м* покрываеши. Лице*м* являешися свѣте*л* не хотя ины*х* засмутити, а внутръ какое остры*х* печале*й* те*р*ние с(е)р*д*це уязвляетъ, Б(о)гъ то*л*(ь)ко видит а мы о*т*части домышляемъся» (л. 1644).

Таким образом, проповедь Яворского на день рождения государя стала насыщенным идеями своего времени публицистическим высказыванием, соединившим в себе жанровые особенности учительного казания, философского диспута, панегирика и поздравления.

---

[7] Анализ этой проповеди Яворского см. в работе М.С. Киселевой: [5, с. 17–23].

«На общую а не на свою пользу и пожиток работати»: проповедь на годовщину победы при Лесной

Проповедь «Образ добродѣтелей добръ воинъ», посвященная годовщине битвы при Лесной (28 сентября 1708 г.) произносилась буквально через месяц после подписания Ништадтского мира (30 августа 1721 г.). Эти обстоятельства повлияли на тональность «экзордиума» (введения в тему) проповеди: “Exordium ex occasione pacis pro tunc taciae”[8]. Настал желанный мир, о котором Яворский не раз рассуждал в проповедях:

> Міръ на зе*м*ли наше*й* росси*й*ской и шве*д*ско*й*, *который* трема се*д*минами лѣ*т* то ес*т*(ь), чрез 21 го*д*, яко нечаемы*й*, но нео*т*чаяваемы*й*, съ велики*м* обоихъ сторонъ вожделѣние*м* *былъ* ожидаемы*й*, н(ы)нѣ уже щасливо, толико съ бол(ь)шою радостию, елико съ бол(ь)шимъ закоснѣние*м* восия*л* въ очеса*х* и въ с(е)р*д*ца*х* наши*х* (л. 1541).

Проповедник не различает слова «мир» и «мір», употребляя разные гласные бессистемно, тем не менее при публикации текста передаются оба варианта. Изначально рукопись этой проповеди представляла собой отдельную архивную единицу (№ 1592/290), а ее листы имели свою нумерацию, сделанную еще в XVIII в. В описании РГИА проповеди присвоен № 290 [22, с. 420–421], отдельные извлечения из текста также публиковались И.А. Чистовичем [18, с. 70–72]. На листах 1540, 1540 об., 1548 об. присутствуют дополнения отличающимся от основного почерком, написанные киноварью, возможно, кем-то в Синоде, куда проповеди были переданы в 1726 г. для подготовки к изданию собрания слов русских проповедников, посвященных событиям Северной войны. По-видимому, из-за специфики содержания и слабо выраженной панегирической линии проповедь «Образ добродѣтелей добръ воинъ» не попала в так называемый «викториальный цикл», распространившийся в рукописном виде (РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1029; Ф. 381. Оп. 1. Д. 506; ОР РГБ. Ф. 173/II. № 112; ЦАМ КДА. П 297 (I.1.7.7)) (см.: [11, с. 153–154]).

Создание этой проповеди пришлось на петербургский период жизни Стефана Яворского (1718–1722)[9], до кончины митрополита

[8] Перевод: «Введение по случаю мира, перед тем достигнутого».

[9] Подробнее о событиях этого времени см.: [16, июнь, с. 146–180].

оставалось чуть больше года. Вероятнее всего, проповедь произносилась в Троице-Петровском соборе, где в те годы проходили службы в честь важнейших государственных событий. Объем текста сопоставим с другими торжественными словами Яворского и примерно в полтора раза превышает средний объем ограниченных временем регулярно произносимых Яворским проповедей.

Слово «Образ добродѣтелей добръ воинъ» относительно структурировано: помимо вынесенного в самое начало написанного по-латыни перечня отвлеченно сформулированных вопросов, о которых пойдет речь, Яворский оставил обозначения микротем проповеди на полях рукописи, а некоторые части даже отделил сплошными горизонтальными линиями (отражены при публикации). В качестве темы автором избраны две цитаты из посланий апостола Павла Тимофею, епископу Эфесскому: «Сие завѣщание предаю ти, чадо Тимофее, да воинствуеши добрымъ воинс*т*вомъ имѣя веру и бл(а)гую совѣ*ст*(ь)» (1 Тим. 1: 18–19); «Ты убо злопостражди яко добръ воинъ» (2 Тим. 2: 3) (л. 1541). Если характеризовать особенности авторской литературной техники, то нельзя не обратить внимание на то, что Яворский становится менее точен в передаче цитат из Священного Писания, видимо не имея возможности или времени их сверять. Возможно, на этом в разной степени сказались административная загруженность иерарха, подорванное здоровье и переезд в Санкт-Петербург.

Будучи позднейшим сочинением, проповедь имеет множество общих тем и мотивов с другими словами автора, посвященными событиям Северной войны. В центре внимания проповедника находится воинское сословие[10], степень полезности труда и добродетелей которого для отечества обсуждалась в более ранних сочинениях (в том числе в предыдущем рассмотренном тексте) и на этот раз становится ведущей темой проповеди.

[10] Обращение проповеди к социальной стратификации было особенно характерно для католической традиции, которая повлияла на получившего соответствующее образование Стефана Яворского. Справедлив вывод о том, что «взгляд на общество как на социальное тело, в котором разные члены выполняют разные функции на общее благо, был заимствован христианством из античной политической мысли и переосмыслен с учетом сложившихся в средневековом европейском обществе социальных градаций» [1, с. 158].

Ранее, в проповеди на новый 1704 г. «Колесница четыреколесная», переходя от второго колеса благочестивого царства (воинское сословие) к третьему (духовный чин), Яворский уже обращался к посланиям апостола Павла Тимофею: «Людемъ бо духовнымъ даетъ Павелъ святый во образецъ воиновъ. Пишетъ бо онъ послание к Тимофею епископу, и повелѣвает ему во образецъ имѣти воиновъ» [24, с. 208]. Война в этой проповеди стала «универсальным критерием, по которому можно и должно судить о надежности всякого “колеса-чина”» [15, с. 92].

В проповеди 1721 г., прославив мир, Яворский, переходит к похвале воинскому чину и подробно рассуждает о готовности пожертвовать собой и положить душу ради «общей пользы». Критерии жертвенного служения Яворский предъявляет не только воинству. Опираясь на послания апостола Павла, он рассуждает о необходимости работы духовного чина на общую пользу, подобно доброму воину:

> Надобѣ буде*т* пастыре*м* будучи опасно хранити Ц(е)рковъ Б(о)жию о*т* расколо*в* и стадо Х(ри)*с*(то)во соблюдати цѣло: взира*й* же на доброго воина который за хвалу Б(о)ж(ию) за цѣло*ст*(ь) Ц(е)ркви д(у)шу свою полагае*т*. Злопостра*ж*ди яко д(обръ) в(оинъ). Надобѣ буде*т* пастыре*м* будучи на общую а не на свою по*л*(ь)зу и пожито*к* работати. Взира*й* же на доброго воина, который все житие свое изнуряе*т* на по*л*(ь)зу всего г(о)суд(ар)*ст*ва и яко свѣща ины*м* свѣтяща сама сгарае*т*, угасае*т* (л. 1545 об. – 1546).

Не случайно, распространяя образ воинской добродетели на всякое сословие, Яворский делает «фундаментом» проповеди следующие слова: «Добръ воинъ е*ст*(ь) образъ всяки*х* добродѣтеле*й*» (л. 1542 об.).

Именно в формуле «общей пользы» (не новой для церковной литературы) в текстах проповедника реализуется концепция общего блага, получившая в проповедях Петровской эпохи значительное расширение контекста — под общей пользой все чаще предполагается благополучие государства, отечества. Гарантом этого благополучия, «промысльником общаго блага» выступает государь: «И о тако*м* мiрѣ мы н(ы)нѣ радуе*м*ся торжествуе*м* и триумфуе*м*, а тебѣ монарху своему, о(т)цу о*т*(е)че*ст*ва и неусыпному общаго бл(а)га промыс*л*(ь)нику,

яко раби *т*вои, всесмире*н*но бл(а)года*рст*вуе*м*» (л. 1542). Титул «Отца Отечества, Императора Всероссийского» был принят Петром несколько позднее[11] — 22 октября 1721 г., что говорит о том, что Яворский и в это время был задействован в создании имперского дискурса.

Имперская тема нашла свое воплощение и в описываемых Яворским границах России, на каждой из которых установился мир: «О прево*ж*делѣнныя предѣлы міръ. Глянешъ на востокъ Россие предѣлы твоя міръ, глянешъ на запа*д* предѣлы *т*воя міръ, на югъ, на сѣве*р* пред(ѣлы) *т*воя міръ. А кто виною міра? Б(о)гъ, и его помазанникъ которы*й* рукою крѣпкою и мышцею высо(ко)ю воинства российскаго *мірныя предѣлы положил г(осу)д(а)рству св(о)ему* якоже древле Самсонъ въ самы*х* устахъ л(ь)вовиихъ, зна*й*шолъ ме*д* сла*д*ча*йший*» (л. 1545 об.). Сравнение Петра с Самсоном, нашедшим в пасти льва сладкий мед, ранее использовалось Яворским в проповеди «Жатва торжественная» (1705) [25, с. 118]. Образность жатвы (см.: [15, с. 105–117]) также нашла отражение в проповеди 1721 г.

В свойственной себе манере Яворский удивляется решению апостола Павла:

> Не посылае*т* его [Тимофея] для научения въ оныя пре*муд*(рыя) Афини, не посылае*т* его до замо*р*ски*х* академи*й*, не дае*т* учителе*й* оны*х* прему*д*ры*х* Платоновъ, Аристотеле*й*, Евклидиевъ, ниже оны*х* преславны*х* се*д*ми мудрецовъ греческихъ, котории такъ всю мудро*ст*(ь) поглотили, что и осмому ничего не оставили. Куда*ж* его посылае*т*, кого повелѣвае*т* слушати? Посылае*т* его в воинскую пале*с*тру, в салдацкую школу, и вели*т* ему приле*ж*но смотрѣти и внимати не Платону не Аристотелеви, но доброму воину и о*т* него учитися пастырства и еписко*п*ства (л. 1542 об.).

Демонстрируя свое остроумие, Яворский удивляется и далее: «Чего*ж* има*т*(ь) еп(и)*с*(ко)пъ от воина учитися? Мече*м* ли шермовати? Мушке*т* ли на рамена*х* носити? Градовъ ли и крѣносте*й* добывати?» (л. 1543).

[11] Данный пример показывает, что обращения и титулы не могут выступать надежным датирующим признаком для проповедей Яворского, поэтому основанная на упоминании этого титула датировка концом ноября 1721 г. «Слова на святую великомученицу Екатерину», предложенная О.А. Крашенинниковой [7, с. 138], нуждается в уточнении.

Другое суждение, которое Яворский (на этот раз с еще большим энтузиазмом) подвергает сомнению, принадлежит Соломону. Споря с библейским мудрецом, наивно (в силу благополучных обстоятельств правления) считавшим, что исправить ленивого человека можно, отправив его к муравью и пчеле (Прит. 6: 6–8), Яворский предлагает отправлять таких людей в воинскую школу, где их научат работать не на свою, а на общую пользу:

> Я такъ мню, аще бы то ни Соломонъ написа*л*, мощно бы посмѣятися таковому наставлению, лѣнивого посылати къ мравии и къ пчелѣ, и о*т* ни*х* учитися трудолюбия? О Соломоне, почитаю твою прему*д*ро*ст*(ь) яко о*т* Б(о)га данную, но въ тишинѣ и в роскоша*х* живучи, а воинскихъ трудовъ самѣмъ искусо*м* о*т*ню*д*(ь) незнаючи сия написа*л* еси. Не къ мравии, не къ пчелѣ посыла*й* лѣнивца в научение: пошли его въ школу воинскую, да*й* ему в руки мушкие*т*, ащеже во *т*воя времена мушкиетовъ не было, да*й* ему лу*к* стрѣлы, мечъ, копиио, покажи ему артикулы воинския, и тыя опасно вели соблюдати по*д* жестоки*м* наказание*м*, та*м* лѣнивы*й* лѣности и уныния забуде*т*, тамъ навыкне*т* бодрости и трудолюбия. А о*т* мравии чего научи*т*ся лѣнивы*й* развѣ чужую пашню воровати, чужими трудами насыщатися и на свою то*л*(ь)ко по*л*(ь)зу работати. Воинъ добръ своими трудами живе*т*, и не на свою но на общую по*л*(ь)зу работае*т* (л. 1544).

Эти идеи имеют много общего с рассуждениями о «себѣродских» людях и созвучны государственной идеологии эпохи преобразований. Еще один след времени — восхищение системой наказаний, предусмотренных «Артикулом воинским» (1715) и «Морским уставом» (1720).

Полезность конкретного рода деятельности, рвение и усердие представителя того или иного чина у Яворского соизмеримы со степенью перенесенных страданий:

> Правда то е*ст*(ь) что и въ ины*х* чина*х*, е*ст*(ь) многотру*д*ство и бѣ*д*ство немалое. А кто не види*т* в чину зе*м*ледѣл(ь)ческо*м*, в чину купеческо*м*, в чину худо*ж*никовъ и ремесниковъ, ра*з*личны*х* трудовъ и бѣ*д*с*т*ва. Но вся сия далече о*т*стоя*т* о*т* трудовъ о*т* бѣ*д*с*т*ва и горести воинския. Въ ины*х* чинахъ хотя много трудя*т*ся, о*д*нако*ж* смерти не опасаю*т*ся, а в чину воинско*м*, ту*ж* и труда, ту*ж* и сме*рт*(ь) пре*д* очима, въ ины*х* чи-

на*х* хотя много трудя*тс*я, о*д*нако*ж* не знаю*т* великой ну*ж*ды, не знаю*т* купцы и ремесники что то е*ст*(ь) голо*д* и холо*д* зно*й* и ва*р* солнечны*й*, что а*л*чба и жа*жд*а: а в чину воинско*м* вся сия бываю*т*. Въ ины*х* чина*х* хотя работаю*т*, однако*ж* всио по воли дѣе*тс*я, а в чину вои*н*ско*м* волѣ не даду*т*, не яже хощу сия творю, но яже не хощу сия содѣловаю, аще во*й*на иди, бѣдны*й* воине, на брань, и яко агнецъ на заколение, неси свое здравие, и живо*т*, на огни, на пулѣ, на мечи, на копия на тисячу сме*р*те*й* (л. 1544 об.).

Изображая воинов как кротких и не оказывающих сопротивления агнцев (еще один топос проповедей Яворского), автор переходит к похвале воинскому послушанию. Он пересказывает историю противостояния пророка Илии и израильского царя Охозии, несколько раз отправлявшего своих воинов на верную смерть. Войска, знавшие, что Илья сделает с ними то же, что с их предшественниками, все равно шли и не смели прекословить своему царю (4 Цар. 1). Решив не ограничиваться темой послушания, ближе к концу проповеди Яворский поместил рассуждение о различиях веры Божией и веры человеческой. Под последней он понимает «вѣрно*ст*(ь) нача*л*(ь)нику своему» (л. 1548). Приведя в пример библейских изменников, автор усилил эти рассуждения словами апостолов Петра и Павла о необходимости повиновения не только кротким, но и строптивым владыкам (1 Пет. 2: 18) и необходимости молиться за всех правителей, в том числе идолослужителей (1 Тим. 2: 1–3). Все эти примеры по меньшей мере двусмысленны и могли быть проинтерпретированы современниками как намек на строптивость монарха, иносказательное выражение оппозиционности Петру, разрыв с которым со временем только усиливался[12].

Удивление словам Павла проходит красной нитью через всю проповедь:

Что гл(агол)еши, сосуде избранны*й*? О*т* воина ли еп(и)*с*(ко)пъ има*т*(ь) учитися вѣры? Мнѣ види*тс*я за бл(а)го быти, чтобъ одинъ о*т*

[12] Ср. близкие по настроению приклады, использованные Яворским в другой проповеди примерно того же времени, возможно, для обличения Петра [7, с. 138–140]. См. также новейшее исследование, описывающее, в частности, конфликт Стефана Яворского и Феофана Прокоповича: [20].

другого учи*л*ся. Пуща*й* еп(и)*с*(ко)пъ о*т* воина учи*т*ся трудовъ, а воинь о*т* еп(и)*с*(ко)па учи*т*ся вѣры. Еп(и)*с*(коп)ское то звание научати вѣры, а не воинское, мечъ воину подоба*ет*, а еп(и)*с*(ко)пу книга, одному битися прилично, другому вѣры научати. Однако*ж* Павла с(вя)*т*(ого) нил(ь)зя на*м* исправляти, быть тому та*к* якоже онъ гл(агол)етъ, Павлова уста Х(ри)*с*(то)ва уста, Богъ во*з*гла(гола) въ святѣмъ Свое*м* (л. 1546).

Объяснение такому положению дел Яворский находит в том, что вера воинская — «вѣра страда*л*(ь)ческая», «вѣра мученическая» (л. 1546). В отличие от более ранних проповедей, автор обосновывает получение воинами небесного венца более основательно, приводя слова Христа из Евангелий (Мф. 11: 28; Лк. 21: 19) и Апокалипсиса (Отк. 2: 7–26, 3: 5–21, 9: 6, 14: 13).

Наконец, можно говорить о том, что рассуждения автора о смерти приобретают личную окраску, а в обобщении рассуждений о духовном чине на первый план выходят личные переживания. “Nemo beatus ante mortem” [21, с. 625] (никто не может назваться счастливым до смерти), — написал Стефан Яворский на полях Апокалипсиса рядом с важной для проповеди фразой «Блажени мертвии умирающии о Господе ныне» (Отк. 14: 13). Грезя к концу жизни о не отягощенном государственными делами монашестве, Яворский в своей проповеди уподобляет представителя духовенства (в том числе и себя) сгорающей свече, которая угасает, светя другим, и «житие свое изнуряе*т* на по*л*(ь)зу всего Г(о)суд(ар)*ст*ва»:

О кто бы на*м* да*л* да быхо*м* научилися о*т* добры*х* воино*в* мы на*й*паче д(у)ховнии дво*ж*ды умирати, первѣе умрѣти миру, а пото*м* умрѣти натурѣ. Кто бы на*м* далъ да быхо*м* о*т* добры*х* воиновъ научилися съ такою вѣрою умирати якоже они то е*ст*(ь) вѣровати яко сме*р*ть е*ст*(ь) по труда*х* упоение, по печале*х* радо*ст*(ь), по привреме*нном* житии, преселение на живо*т* вѣчны*й*, который на*м* купи*л* дража*й*шею кровию своею единоро*д*(ный) С(ы)нъ Б(о)жи*й* (л. 1547 об. – 1548).

Рассуждения об общей пользе становятся частью достаточно противоречивого внутреннего диалога проповедника, насколько о нем позволяет судить такой источник, как публичное учительное слово.

Таким образом, Стефан Яворский в своих проповедях становится одним из выразителей идей общей пользы, достижению которой должна быть посвящена жизнь каждого достойного человека. Под понятие «общее» попадают как люди/общество (в различных чинах), так и церковь и государство, нюансировка которых в сознании проповедника не так проста, как может показаться на первый взгляд.

***

Публикация проповедей осуществляется в упрощенной графике, передается графема ѣ. Слова, сокращенные автором с использованием титла, расшифровываются путем добавления недостающих букв в круглых скобках. С помощью круглых скобок восстанавливаются также слова и фразы из библейских цитат, сокращенные проповедником до одной-двух букв; двоеточия и точки, которые автор использовал для таких сокращений, не передаются. Выносные буквы выделены курсивом, сохранена авторская пунктуация, в отдельных случаях вводятся дополнительные знаки (запятые в обращениях, кавычки при прямой речи и необходимые для разграничения некоторых предложений точки и знаки вопроса). Особенности редакторской работы автора с текстом отражены максимально полно: подчеркивания передаются, как в рукописи; зачеркнутые слова (части слов, фразы) восстанавливаются в квадратных скобках; слова и фразы, вписанные над строкой, переданы курсивом и не отмечаются дополнительным образом. Авторские примечания-дополнения на полях и сокращенные указания на цитируемые библейские книги передаются через систему подстрочных сносок, сохранены авторские латинские сокращения названий книг, в скобках курсивом приводится уточненный до стиха (там, где это возможно) церковнославянский вариант. Записи и исправления, сделанные в рукописи другим лицом, передаются в электронном варианте красным полужирным шрифтом. Указания на прочие выявленные в тексте цитаты вводятся в круглых скобках курсивом при их первом упоминании. Указания на переводы латинских включений, выполненные публикатором[13], даются курсивом в подстрочнике, как и некоторые другие примечания. Заголовки автора статьи.

[13] Благодарю Сергея Михайловича Рябова (Уральский федеральный университет) за неоценимую помощь в переводе с латыни.

Проповедь в день рождения царя Петра Алексеевича в 1709 г.

(л. 1641)

†

Gaudium solemne
die nativitatis serenissimi nostri
Caesaris Petri Alexievicz
Super illud Lucae.
Ecce nuntio vobis magnum Gaudium
quod erit omnibus hominibus quoniam
natus est vobis Salvator.
Anno Dni 1709 maii 20.
ad m(ajorem) D(ei) G(loriam) et B(eatissimae)q(ue) M(ariae) V(irginis)
s(ansctissimae)
i(mmaculate) c(onceptae) H(onorem)[14].

// (*л. 1642)*

+

Gaudium de Naturae serenissimi in diebus nativitatis
Anno 1709[15].

Се бл(а)говѣствую вам радо*ст*(ь) велию яко родися вамъ Сп(а)съ. Агг(е)л(ь)ские су*т*(ь) словеса о ро*ж*дес*т*вѣ Сп(а)сителя нашего[16].

Бывали пре*ж*де у старожи*т*ны*х* е*лл*иновъ и варваро*в* такие философи, которие на*д* новоро*ж*деннымъ младенцемъ плакали, и людe*й* простыхъ къ тому*ж* плачу во*з*буждали. А вопреки на*д* умершимъ ч(е)л(овѣ)комъ веселилися радовалися и людe*й* къ тому*ж* веселию и радости во*з*бу*ж*дали и поучали. А для чего они такъ творили? Му*д*рствовали они древные философи таки*м* образомъ: «Ч(е)л(овѣ)къ егда роди*т*ся, роди*т*ся на труда, на бѣдс*т*ва, на скорби, на печали, того ради ро*ж*дение его е*ст*(ь) плачу досто*й*ное. Егда же ч(е)л(овѣ)къ умирае*т*,

[14] *Перевод*: Радость празднования рождения светлейшего нашего царя Петра Алексеевича. К Евангелию от Луки. Се благовѣствую вам радость велию яко родися вамъ Спасъ. 20 мая 1709 г. К вящей славе Божьей и в честь святейшего непорочного зачатия Пресвятой Девы Марии.

[15] *Перевод*: Радость празднования рождения в день рождения в 1709 г.

[16] Luc: 10 (*Лк. 2: 10–11*).

умирае*т* на упокоение, на желаемую о*т* всякаго бѣдс*т*ва свободу. Сме*р*ть мужу поко*й* е*ст*(ь)[17]».

Дивна воистинну вещъ и противъ естес*т*ва мни*т*ся быти дѣйствие на*д* ро*ж*шимъся плакати, на*д* уме*р*ши*м* веселитися. А [кто когда ме*ж* нами тое видѣлъ? Кто когда н(ы)нѣшными времени тое слышалъ] какъ вы о томъ разсуждаете, с(лышате)*л*(ие)?

Правда то е*ст*(ь), что на се*м* свѣтѣ е*ст*(ь) таки*х* люде*й* немало, при которы*х* ро*ж*дении аще бы людие вѣдали каковъ кто буде*т*, о колия бы слезы проливали, о ка*к* бы неутѣшнѣ плакали! А при смерти таковы*х* что бывае*т*? Мнози веселя*т*ся мнози радую*т*ся. А вѣдаете ли какие то су*т*(ь) людие при которы*х* ро*ж*дении надобѣ плакати, а при смерти веселитися? Ставлю вамъ пре*д* очи всѣхъ бунтовщико*в*, всѣхъ мяте*ж*никовъ, всѣхъ измѣнниковъ, всѣхъ злонача*л*(ь)никовъ. Ставлю вамъ пре*д* очи всѣхъ злодѣевъ и ра*з*бо*й*никовъ и тѣхъ, которые люде*х* бѣдны*х* обижаю*т*, утѣсняю*т*, неповиннѣ ругаю*т*. А кто при таковы*х* ро*ж*дении не заплака*л* бы[18], кто при таковы*х* смерти не возрадова*л*ся бы? Всегда коли роди*т*ся злое, надобѣ плакати, а егда умирае*т* надобѣ веселитися.

Того ради мню не *велми* погрѣшили древные они философи, что на*д* злы*м* ч(е)л(овѣ)комъ, егда роди*л*ся плакали, а егда умиралъ веселилися. Та*к* и надобѣ. Так и ме*ж* нами дѣе*т*ся, егда зо*л* ч(е)л(овѣ)къ умирает, о ко*л*(ь) бѣдныи людие веселя*т*ся!

// (л. 1642 об.) В то*м* то*л*(ь)ко мнѣ дивно на тѣхъ философовъ что равно и на*д* злы*м* и на*д* добры*м* егда роди*л*ся плакали, равно и на*д* злымъ и на*д* добрымъ егда умиралъ, веселилися. Тое мнѣ в тѣхъ философах ве*л*ми не понравилося и хощу с ними на н(ы)нѣшнемъ казаню имѣти прѣние[19], а вы послушайте *прѣния* и разсу*ж*дайте чия сторона буде*т* *лучша моя ли или онѣхъ*. Вся же сия да буду*т* Г(о)с(по)ду Б(о)гу в че*ст*(ь). Ad m(ajorem) D(ei) G(loriam)[20].

[17] Того ради смерть ч(е)л(овѣ)ка досто*й*на ест(ь) веселия и радости.

[18] Яко с(ы)новъ погибели.

[19] И того довести и показати яко при рождении не подобае*т* плакати но паче веселитися.

[20] *Перевод*: К вящей славе Божьей.

На диспутацию на прѣние вызываю вас, древные философи, и во-первых вопрошаю васъ, для чего вы над рожденным плачете, а над умершимъ веселитеся? Отвѣщают они: «Для того над рожденным плачемъ, ибо ч(е)л(овѣ)къ родится на труда, на бѣдства, на скорби, болѣзни, хороби, печали, воздыхания, и всякие на семъ свѣтѣ утѣснения, и для того над родящимся плачемъ». Для того плачете яко ч(е)л(овѣ)къ родится на труда, на бѣдства. А егда тые труда и бѣдства велию пол(ь)зу приносят, и тому, кто терпит бѣдства, и инѣмъ, подобает ли при рождении таковаго плакати? *Паки вопрошаю:* «Подобает ли при рождении таковаго плакати, который хотя родится на труда и бѣдства, однакож тѣми трудами своими и бѣдствами и себе сп(а)сает и многимъ сп(а)сение приносит?» Дураки вы, вижу я не философи, прел(ь)щаетеся, безумцы, съ вашею философиею. Иная у нас хр(и)стианъ философия, иное любомудрие. У насъ хр(и)стианъ за тое самое радоватися подобает яко ч(е)л(овѣ)къ родится на труда, на бѣдства, на скорби, болѣзни, хоробы, (печали, воздыхания, и всякие на семъ свѣтѣ утѣснения).

О коликую у Б(о)га нашего цѣну имѣют наша бѣдства, скорби и печали! А кто бы былъ в н(е)бѣ[21], кто бы сладостию н(е)б(е)сною [вкусил аще] наслаждался аще не бы прежде на сем свѣтѣ вкусил горести[22]. Возрѣмъ умными очесами на лики граждановъ н(е)б(е)сныхъ, на лики апостоловъ, пророковъ, мучениковъ и прочиих безчисленныхъ подвигоположниковъ. Кто сии сут(ь)? Откуду прийдоша? И се нам отвѣщает Апокалипсис: «Сии сут(ь) иже прийдоша от скорби великия и испраша ризы своя въ кровѣ агнчей»[23]. Того у нас хр(и)стиянъ содѣловают бѣдства, пут(ь) в н(е)бо творят, *в селения н(е)б(ес)ная вводятъ,* безсмертную славу приносят. И что творитъ злату и сребру горнило *(Прит. 17: 3)*, то нам хр(и)стианомъ содѣловают бѣдства, скорби, болѣзни, хороби и различная страдания. Свѣтлѣйшее злато и сребро от горнила. Свѣтлѣйшимъ ч(е)л(овѣ)къ от бѣдства. Злато не прежде яснѣетъ в царском вѣнцы, аж первѣе // *(л. 1643)* будет въ огни в горнилѣ[24]. Такъ и ч(е)л(овѣ)къ не прежде будет яснѣти

[21] Аще было бѣдства?

[22] Горшая вопервых мерра предваряет а потомъ сладкая манна послѣдствует.

[23] С: 7 (*Отк. 7: 14*).

[24] *Два слова переставлены местами автором.*

в н(е)б(е)*с*но*й* диадимѣ а*ж* пе*р*вѣе зде на зе*м*ли *в бѣдствахъ*, аки въ горнилѣ искушенъ буде*т*.

Видите убо, безумцы, паче нежели философы, колику по*л*(ь)зу намъ хр(и)*с*тияно*м* бѣдс*т*ва, скорби, печали приностя*т*. Видите яко при рождении [весма] не подобаетъ плакати для того что ч(е)л(о-вѣ)къ роди*т*ся на бѣдс*т*ва, понеже бѣдс*т*ва толики*х* бл(а)гъ бываю*т* виновны.

У васъ то еллиновъ и варваровъ т(ь)мою невѣрия помраченны*х* достои*т* при рождении *вашемъ* плакати, которыи все*м* житии то*л*(ь)-ко на зе*м*но*м* убл(а)жение свое полагаете, инаго живота лучшаго[25], [в не*м* же за бѣдс*т*ва велия мзда бывае*т*, получити не чаете]. У ва*с* то при рождении достои*т* плакати которыи ра*ж*даетеся не то*л*(ь)ко на привременные но и на вѣчные въ адъ бѣдства.

У на*с* инако хр(и)*с*тиянская школа учи*т*, у на*с* бѣдс*т*вами яки цѣ-ною нѣкою ч(е)л(овѣ)къ себѣ купуе*т* н(е)бо. Лу*ч*шии у на*с* философи нежели вы, безумцы. Нашъ философъ Духо*м* С(вя)тым вдохновенны*й* Ияковъ с(вя)*т*(ой) ап(осто)лъ научае*т* на*с*: «Всяку радо*ст*(ь) имѣ*й*те, братия моя, егда въ искушения различная впадаете»[26]. И паки: «Бл(а)-женъ ч(е)л(овѣ)къ иже прете*р*пи*т* искушение зане искушенъ бывъ при*й*ме*т* вѣнецъ жизни егоже уготова Б(о)гъ любящи*м* Его» *(Иак. 1: 12)*.

Други*й* философъ в н(е)б(е)*с*но*й* школѣ выучены*й* Паве*л* с(вя)-*т*(ой) тогo*ж* на*с* научае*т*: «Испо*л*нихся утѣхи, преизбыточе*ст*вую радостию о всяко*й* печали наше*й*»[27]. «Аще и жренъ бываю о же*р*твѣ и слу*ж*бѣ вѣры вашея радуюся и срадуюся всѣ*м* ва*м*, такожде и вы ра-ду*й*тесь и сраду*й*тесь ми»[28]. «Въ все*м* пре*д*ставляюще себе якоже Б(о)-жия слуги в те*р*пѣнии мнозѣ въ скорбехъ, в бѣда*х*, в теснота*х*, в рана*х*, в те*м*ница*х*, в нестроения*х*»[29] и про*ч*(ая) и прилагае*т*: «Яко скорбяще присна же радующеся» *(2 Кор. 6: 10)*.

Но что мнѣ бисери писани*й* Б(о)ж(иих) пре*д* вами еллинскими и варва*р*скими философами аки пре*д* свиниями помѣтати *(Мф. 7: 6)*,

[25] Вѣчнаго на н(е)б(е)си получити не вѣруете, за бѣдс*т*ва, за скорби радости и утѣхи н(е)б(е)сныя не чаете.

[26] C: 1 (*Иак. 1: 2*).

[27] 2 Cor: 7 (*2 Кор. 7: 4*).

[28] Philip: 2 (*Флп. 2: 17–18*).

[29] 2 Cor: 6 (*2 Кор. 6: 4–5*).

довлѣе*т* то едино рещи: хотя на бѣд*ст*ва ч(е)л(овѣ)къ роди*т*ся, за тое самое у на*с* хр(и)*с*тианъ радоватися подобае*т* вѣдуще совершенно яко тые бѣдс*тв*а многия по*л*(ь)зы принося*т*. Бл(а)женъ ч(е)л(овѣ)къ иже прете*р*пи*т* искушение: (зане искушенъ бывъ приймет вѣнецъ жизни егоже уготова Богъ любящим Его).

Родится Х(ристо)с с(ы)н (Божий) на се*й* свѣтъ, а агг(е)лъ радо*ст*(ь) зе*м*норо*д*ны*м* бл(а)говѣс*тв*уе*т* и гл(агол)етъ: «Се бл(а)говѣ*ст*вую вамъ радо*ст*(ь) велию яже буде*т* всѣмъ люде*м* яко родися ва*м* дне*с*(ь) Сп(а)съ» *(Лк. 2: 10–11)*. Бл(а)годарс*тв*уемъ, агг(е)ле с(вя)ты*й*, за бл(а)говѣстие, но како има*мы* радоватится понеже то*й* Сп(а)съ на*ш* *// (л. 1643 об.)* родися на всякия бѣдс*тв*а, скорби, печали, то некия утѣснения. Се уже волкъ хищны*й* Иро*д* на Сего Агнца Б(о)жия во*л*чия зубы своя остри*т*, надобѣ буде*т* Сему Агнцу Б(о)жию бѣгати по Египтахъ, по Назаретахъ, по Галилеахъ, по Капе*р*наумахъ, ожидае*т* Его великое гонение, великое утѣснение, ожидаю*т* поношения, укоризны, досади, поклепы, ругател(ь)с*тв*а, ожидае*т* биение неща*д*ное, терново вѣнчание, тя*ж*кое крестоношение и самая смерть, а смерть поносная кре*ст*ная ра*з*бо*й*нико*м* прили*ч*ная. Камо убо на*м* при Его ро*ж*дении радоватися понеже роди*т*ся на толикие бѣдства? Однако*ж* агг(е)лъ вели*т* радоватися: «Се бл(а)говѣствую ва*м* радо*ст*(ь) велию яко родися ва*м* Сп(а)съ». А что бы вы на сие рекли, древные философи? То бы ту при ро*ж*дении Сп(а)са нашего плакали и гор(ь)кие слези изливали яко роди*т*ся на толикие бѣдс*тв*а. Но про*ч*(ь), безумцы и дураки смѣха досто*й*ные. Не ваша ту философия, но философия н(е)б(е)*с*ная, н(е)бо вели*т* радоватися при ро*ж*дении Сп(а)са нашего.

А хотя то Сп(а)съ нашъ роди*л*ся на всякие бѣдс*тв*а, но Его бѣд*ст*ва *о коль* велию по*л*(ь)зу и Ему Самому и на*м* всѣмъ зе*м*норо*д*ны*м* вѣрующи*м* въ имя Его принесоша!

Велию въ пе*р*вы*х* по*л*(ь)зу бѣдс*тв*а Ему Самому сотвориша, гл(агол)етъ то ап(осто)лъ: «Види*м* И(ису)са за приятие смерти славою и честию вѣнчанна» *(Евр. 2: 9)*. За смирение восприя*л* вознесение, за безчестие восприя*л* прославление. «Смири Себе послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же кре*ст*нѣй. Тѣмже и Б(о)гъ Его превоз(несе) и дарова Ему имя паче вся(каго) им(ене)» *(Флп. 2: 8–9)*. А на*м* зе*м*норо*д*ны*м* о*т* бѣдс*тв*а Х(ри)*с*(то)ва какова по*л*(ь)за? По*л*(ь)за воистинну неизреченна. Печали Его радо*ст*(ь) наша, гонение Его

тишина наша, язвы Его исцѣление наше, поношение Его прославление наше, болѣзни Его здравие наше, а*л*чбы и жа*ж*ды Его насыщение наше, смер*т*(ь) Его живо*т* нашъ, а живо*т* вѣчны*й* некончаемы*й*, всякия радости всяки*х* утѣхъ преиспо*л*ненны*й*. Кто убо при ро*ж*дении таковаго Сп(а)са не весели*тся*, не раду*ет*ся, не то*р*же*ст*ву*ет*. Пуща*й* еллинские философи *или паче* дураки плачу*т*, мы же хр(и)*с*тияне при ро*ж*дении Сп(а)са нашего раду*е*мся, весели*м*ся, торжеству*ем*.

Сие я вамъ, сл(ышателие), пре*д*ложивши вмѣсто основания моей рѣчи, приступаю уже къ н(ы)нѣшнему радо*ст*ному дѣйствию. Празднуемъ дне*с*(ь) ро*ж*дение монарха нашего бл(а)гочестивѣ*й*шаго г(осу)д(а)ря ц(аря) и в(еликаго) к(нязя) Петра Алексѣевича в(сеа) В(еликия) и М(алыя) и Б(ѣлыя) Р(оссии) самоде*р*жца. Я хотя не агг(е)лъ, но ч(е)л(овѣ)къ грѣшны*й*, однакож агг(е)л(ь)ское послушание на себе прие*м*лю, и бл(а)говѣствую вамъ радо*ст*(ь) велию яко родися ва*м* дне*с*(ь) Сп(а)съ. Бл(а)говѣ*ст*вую вамъ *// (л. 1644)* радо*ст*(ь) велию, великоро*сс*иане, бл(а)говѣ*ст*вую ва*м* радо*ст*(ь) велию, малоро*сс*иане, яко родися ва*м* дне*с*(ь) Сп(а)съ. Бл(а)говѣ*ст*вую вамъ радо*ст*(ь) велию, ливонской провѣнции жители, бл(а)говѣ*ст*(вую), ижерской зе*м*ли обитатели, яко родися ва*м* дне*с*(ь) Сп(а)съ, бл(а)говѣ*ст*вую вамъ радо*ст*(ь) в(елию), градове, Азове, Нарва, Де*р*птъ, Слюте*м*бурхъ, Ямбурхъ, Капор*ч*е и прочии яко родися вамъ дне*с*(ь) Сп(а)съ. И разсу*ж*да*й*те приле*ж*но слово агг(е)л(ь)ское что гл(агол)етъ: «<u>Родися вамъ Сп(а)съ</u>». О не себѣ родися но вамъ родися. Бываю*т* многие такие которые себѣ родя*т*ся, ино*й* уроди*т*ся дармоѣдъ напрасно хлѣбъ порти*т*, напрасно мѣсто упра*ж*няе*т*, по*л*(ь)зы з него о*т*ню*д*(ь) никакой, ни Б(о)гу свѣчка ни люде*м* щипка, а хотя у такого сундуки денегъ буду*т* по*л*ны, что*ж*, коли з самого что з козла ни млека ни волны, потребнѣ*й*ше ден(ь)ги его нижели онъ са*м*, ни его на во*й*ну, ни его в посел(ь)ство, ни его въ приказъ куди кинь туди клинъ, бо родивъся Климъ, такие себѣ родятся. Ино*й* уроди*т* о которо*м* по смерти рещи буде*т* мощно: «Уроди*л*ся, окрести*л*ся, упи*л*ся и умре». То такие многие бываю*т* себѣро*д*ские, себѣ родя*т*ся, а не людио*м*, не Б(о)гу, не г(осу)д(а)рс*т*ву.

А о монархѣ наше*м* н(ы)нѣшнемъ рожденнику что возгл(агол)е*м*? Се бл(а)говѣ*ст*вую вамъ радо*ст*(ь) велию яко родися вамъ Сп(а)съ. Вамъ родися, а не себѣ. А каково его сп(а)сение? Видѣстѣ очи наши сп(а)сение его.

О велие *ж* то сп(а)сение зе*м*наго Сп(а)са нашего[30], о*т*че*ст*во свое неправе*д*но похищенное и чре*з* многия л*ѣ*та, по*д* игомъ неприяте*л*(ь)скимъ стенящее свободити. Велие сп(а)сение зе*м*наго Сп(а)са н(а)шего прадѣдных своихъ по*д*даны*х*, аки Израи*л*(ь)тяновъ въ работѣ египе*т*с*кой* сущих, паки въ пе*р*вобытие возвратити. Велие сп(а)сение провинцию ливонскую и зе*м*лю иже*р*скую о*т* инов*ѣ*р*ст*ва [о*т* ереси] очистити. Бл(а)гочестие с(вя)тое в це*р*кви запустѣвшия, а иное и въ костели иновѣрския вообразити. Велие сп(а)сение грады плѣненныя о*т* плѣна свободити, велие сп(а)сение зе*м*ного Сп(а)са н(а)шего татарское на Россию стремление[31] воспятити и нирища и*х* б(о)гоме*р*зкая въ Азовѣ в Кезике*р*менѣ въ Таванѣ и въ прочих градѣхъ низрынути, капища и*х* *бусурманская* истребити, злочестие и*х* искоренити.

Се ус*тъ* бл(а)говѣствую вам радо*ст*(ь) яко родися вамъ Сп(а)съ, вамъ родися а не себѣ родися.

А что на сие речете, древныи философи е*л*линстии? Еще ли и при се*м* ро*ж*дении таковаго зе*м*наго Сп(а)са нашего плакати будете? Пла*ч*(ь)те вы какъ хощете хотя розся*д*(ь)теся плачущи. А на*м* агг(е)лъ Г(о)*с*(по)д(е)нъ бл(а)говѣ*ст*вуе*т* радо*ст*(ь) велию, се бл(а)говѣ*ст*вую вамъ радо*ст*(ь) велию яко родися ва*м* Сп(а)съ.

// (л. 1644 об.) Но слышу паки ропщутъ *еллинстии* философи. И гл(агол)ютъ: «Како радоватися при ро*ж*дении таковаго который родится на труда, на бѣдства, на ско*р*би, на печали, (на тѣсноты, на тяжести)». Да*л* я уже на тое о*т*вѣтъ, яко не подобаетъ *плакати* для того что ч(е)л(овѣ)къ роди*т*ся на бѣдс*т*ва пачеже о се*м* радоватися пре*д*лежи*т*, для чего*ж*? Для того, ибо бѣдс*т*ва которые те*р*пи*т* ч(е)л(овѣ)къ велие мздавоздание, велию на н(е)б(е)си славу восприемлютъ.

А кто буде*т* плакати на*д* златомъ, егда его пущаю*т* в горнило дабы было свѣтлѣ*й*шее? А кто буде*т* плакати на*д* сукно*м*, егда его крают, дабы с него была ца*р*ская порфира? А кто буде*т* плакати на*д* златы*м* вѣнце*м*, егда его млатами ударяю*т*, дабы на ца*р*с*кой* главѣ приличну себѣ имѣлъ поче*ст*(ь)? А кто буде*т* плакати на*д* тѣмъ, которо*му* сѣку*т* жилу, дабы получи*л* здравие? Такъ плакати не подобае*т* на*д*

[30] Все житие свое в толиких бѣдс*т*вах съ повреждениемъ здравия за цѣло*ст*(ь) церквей Б(о)жии*х*, за цѣло*ст*(ь) бл(а)гочестия с(вя)таго, за цѣло*ст*(ь) г(осу)д(а)рс*т*ва свое(го), за цѣло*ст*(ь) всѣхъ насъ изнуряти.

[31] Прежде часто бываемое.

тѣмъ которы*й* роди*т*ся на бѣдс*т*ва. Бѣдс*т*ва то ч(е)л(овѣ)ку то су*т*(ь) что злату горнило, что сукну ножнцы, что златому вѣнцу мла*т*, что лѣкарское сѣчиво жилѣ, скорбъ на время приносся*т*, но потомъ велию по*л*(ь)зу, велию утѣху содѣловаю*т*. Жена егда раждае*т* скорбъ имат (гл(агол)е*т* Х(ристо)с С(ын Божий)). Егда же роди*т*ся ч(е)л(овѣ)къ, раду*е*тся и весели*т*ся, и къ тому не помни*т* скорби своея яко родися ч(е)л(овѣ)къ в мир *(Ин. 16: 21)*. Х(ристо)с С(ын Божий) о коликое на се*м* свѣтѣ восприя*л* бѣдс*т*во! Но поколику бо*л*(ь)шее прете*р*пѣль утѣснение, потолику н(ы)нѣ вящшее восприе*м*летъ прославление. [*Нрзб.*] Види*м* И(ису)са за приятие сме*р*ти славою и чес*т*ию (вѣнчанна). Смири Себе послушливъ бывъ д(аже) д(о) с(смерти) с(мерти же) к(рестныя) т(ѣмже) и Б(огъ) Е(го) п(ревознесе) и д(арова) Е(му) и(мя) е(же) п(аче) в(сякаго) и(мене). С(вя)тый тако*ж*де уго*д*ницы Б(о)жии велия на се*м* свѣтѣ бѣдс*т*ва претеp*р*пѣша, но того ради, велию и славу н(ы)нѣ на н(е)б(е)си восприемли*т*. О*т*куду мощно всякому видѣти ясно, яко того ради не подобае*т* ч(е)л(овѣ)ка родящагося плакати, яко роди*т*ся на труда, на бѣд*ст*ва (на скорби, на печали, на тѣсноты, на тяжести). Пачеже о то*м* подобае*т* веселитися, рад(оватися).

А что гл(агол)емъ о Хр(и)*с*тѣ С(ы)н(ѣ Божьемъ), что гл(агол)емъ о с(вя)ты*х* Б(о)жии*х* уго*д*ницахъ тое *ж* рещи подобае*т* и о тебѣ, помазанниче Б(о)жи*й*, монархо нашъ всеросси*й*ски*й*.

Роди*л*ся еси, тривѣнечны*й* нашъ повелителю, ц(а)рь о*т* ц(а)ре*й*, монархъ от монархо*в*, а на что? На ца*р*ствование, правда, но купно и на бѣдс*т*ва. Речете чаю, де*р*зновенно, бачка, говоришъ, де*р*зновенно но истинно. Тѣмже паки и паки гл(агол)ю, роди*л*ся еси н(ы)нѣшнее ца*р*ское ро*ж*дение на всякие труда, на бѣд*ст*ва, на ско*р*(би), на печ(али), *// (л. 1645)* на а*л*чбы, на жа*ж*ды, на бе*з*сонницы и иная неи*з*че*т*ная утѣснения и тяжес*т*и.

О*т* юности *т*воея съ ц(а)ремъ купно и яре*м* восприялъ еси. Ц(а)рь Петръ не та*к* сий Петръ яко мечъ воински*й* возлюбилъ еси. Ца*р*скимъ тебѣ пр(ѣ)*с*толомъ конное сидѣние, сла*д*кою мусикию, шумъ страшно рыкающи*х* пушекъ военъ, учре*ж*дение*м* часто сухари съ водою, постелею часто ву*й*локъ, во*з*главиемъ часто кулбака.

Что*ж* возг(лаго)лю о иных твои*х* роскошахъ? А кто исчисли*т* на бране*х* и сражения*х* по*д*виги сме*р*тию претящия? На мори обуреванния по грязновение*м* шумящия? На корабля*х* тя*ж*кия работы инѣмъ въ исправление и укрѣпление а себѣ во измо*ж*дение? Кто изочте*т*

подорo*ж*ные труда[32], [в нихже] яко оре*л* не ше*ст*вуюши но *л*ѣтаеши ины*м* пу*т*(ь) на неделю и бол(ь)шъ тебѣ на двои су*т*ки.

А то удивител(ь)но ве*л*ми, что при толики*х* труда*х*, при толики*х* тяжестехъ, в писании Б(о)же*ст*(венномъ), въ философии, въ ари*т*метики, в б(о)гословии, въ анатомии, въ докторско*й* науки, въ математически*х* около фортецъ, валовъ раскатъ [въ] розмѣра*х* велие имаши о*т* Б(о)га себѣ дарованное искус*ст*во, в пороховомъ, [в корабел], въ пуше*ч*но*м*, корабе*л*(ь)номъ дѣлѣ несравненную умѣетно*ст*(ь)[33]. О печале*х* твои*х*, многопеча*л*(ь)ны*й* нашъ монархо, гл(агол)ати не стану, понеже ты самъ печали *тѣ* часто случающияся ца*р*ски*м* твоимъ велидушие*м* покрываеши. Лице*м* являешися свѣте*л* не хотя ины*х* засмутити, а внутръ какое остры*х* печале*й* те*р*ние с(е)р*д*це уязвляетъ, Б(о)гъ то*л*(ь)ко видит а мы о*т*части домышляемъся.

Кра*т*ко рекше роди*л*ся еси (на) труда, на бѣд*ст*ва, на скорби, на печали, на тѣсноты, на тяже*с*ти, ты тру*ж*даешися, а мы трудами твоими почивае*м*, ты на сме*р*ть устре*м*ляешися, а мы тѣмъ о*т* сме*р*ти свободни, ты мало спиши, а мы безсонницею твоею смачно высыпляе*м*ся. Ты а*л*чеши и жа*ж*деши, а мы *т*вои*м* а*л*кание*м* и жа*ж*дею учреждае*м*ся, ты печалишися, а мы твоими печа*л*(ь)ми весели пребывае*м*.

Что убо вы *на тое* речете, древныи философи? То уже знаю, что вы по вашему е*л*линскому обыкновению станете при н(ы)нѣшнемъ ро*ж*дении монарха нашего плакати, и речете: «Плачу досто*й*на вещъ яко родися тако*й* ч(е)л(овѣ)къ, на такие бѣ*дст*ва». Прочъ, мерзкие плакси, не помрача*й*те на*м* веселой мысли. Не смотрѣте на тое, что роди*л*ся на бѣд*ст*ва: на тое *паче* смотрѣте, какову бѣд*ст*ва его приномся*т* по*л*(ь)зу, како*й* пожитокъ творя*т* и ему и на*м*! Ему убо безсме*р*тную славу и по труда*х* на н(е)б(е)си вѣчное упокоение готовя*т*, а намъ бѣд*ст*ва его творя*т* безмятежие безпечалие цѣло*ст*(ь) невредно*ст*(ь)[34], радость, веселие, побѣда, триумфи, а да*ст Б(о)гъ*, со*т*воря*т* и тишину прево*ж*делѣнную.

[32] В лютые морози, в жары солнечные, в дожчи, в грады, въ громы, в которых много трудныхъ путехъ.

[33] Вся же сия о с коликими твоими трудами снабдѣшася?

[34] Радо*ст*(ь), веселие, побѣди, триумфи.

// (л. 1645 об.) Но я ва*р*ва*р*ских философовъ плаксивы*х* покинувши на радо*ст*(ь) на*м* предлежащую во*з*(ь)му еще одинъ дово*д*[35]. Бл(а)говѣ*ст*вуе*т* архагг(е)лъ Гавриилъ ро*ж*дение Иоанна Предитечи, и гл(агол)етъ къ Захарии: «Буде*т* тебѣ радо*ст*(ь) и веселие и мнози о ро*ж*дес*т*вѣ его возрадую*т*ся, буде*т* бо вели*й* пре*д* Г(о)*с*(по)демъ» *(Лк. 1: 14–15)*. Достойно воистинну и праве*д*но радоватися, егда кто роди*т*ся тако*й* которы*й* вели*й* буде*т* пре*д* Г(о)*с*(по)демъ. Аще бы радую*т*ся ч(е)л(овѣ)цы, егда роди*т*ся тако*й* которы*й* вели*й* бывае*т* пре*д* ч(е)л(овѣ)ки, колми паче радоватися подобае*т* егда роди*т*ся тако*й* которы*й* вели*й* бывае*т* пре*д* Б(о)го*м*. Мнози о рож*ст*вѣ его во*з*радую*т*ся буде*т* бо вели*й* пре*д* Г(о)*с*(по)демъ.

Но о*т*куду познати величе*ст*во Иоаново пре*д* Г(о)*с*(по)демъ? Двѣ на*й*паче вещи Иоанна сотвориша велики*м* пре*д* Г(о)с(по)демъ. Первое с<u>мирение великое</u>. Егда бы жидове вопрошаху его: «Ты кто еси[36], про(р)*о*къ ли еси ты?» «Нѣсмъ». «Илия ли еси ты?» «Нѣсмь». «Что убо еси ты?» «А*з* есмъ гла*с*» *(Ин. 1: 19–23)*. Что може*т* быти умаленнѣ*й*шаго паче гласа которы*й* въ малѣ являе*т*ся и воскорѣ ищезае*т*. Но паки вопрошаю*т* иудее: «Х(листо)с ли еси ты?» О*т*веща: «Нѣсмъ *азъ Х(ристо)с*, но гряде*т* по мнѣ Емуже нѣсмь достоинъ преклон*ь*ся разрѣшити ремень сапогу Его» *(Ин. 1: 27)*. Зрите коликое Иоаново смирение яко недосто*й*на себѣ твори*т*. За такое смирение велики*м* Иоанъ ста*л*ся пре*д* Г(о)*с*(по)демъ, всякъ бо смиря*й*ся вознесе*т*ся *(Лк. 18: 14)* по гл(агол)у Г(о)*с*(по)дню.

Другая вещъ, которая велики*м* Иоанна сотворила яко <u>рука Г(о)с(по)дня бяше с ним</u> *(Лк. 1: 66)*, якоже извѣщае*т* Ев(ан)г(е)лие. Рука Г(о)*с*(по)дня бяше с ни*м*.

О понеже тако е*ст*(ь), понеже Иоанна велики*м* пре*д* Г(о)*с*(по)демъ сотворило смирение и рука Г(о)*с*(по)дня которая бяше с ни*м*. То я уже де*р*зновенно реку и о монархѣ наше*м* н(ы)нѣшне*м* ро*ж*деннику, яко великъ е*ст*(ь) пре*д* Г(о)*с*(по)демъ. <u>Великъ</u> е*ст*(ь) пре*д* Г(о)*с*(по)демъ для своего великого и ц(а)ремъ необычного смирения. <u>Великъ</u> е*ст*(ь) пре*д* Г(о)*с*(по)демъ и для того, яко рука Г(о)*с*(по)дня бяше с ни*м* всегда, и н(ы)нѣ е*ст*(ь).

Съ Петро*м* верховны*м* ап(о)*с*(то)ломъ рука Г(о)*с*(по)дня бяше, егда о*т* бури водно*й* и о*т* потопления его избави. А нашего Петра

[35] О*т* писаний Б(о)же*ст*(венныхъ).

[36] *Три слова переставлены местами автором.*

верховника, [кто *ж* о томъ не вѣдае*т*][37] яко чре*з* все житие его рука Г(о)*с*(по)дня пѣстуетъ, соде*ржит*, соблюдае*т* и о*т* всякаго зла сохраняе*т рука Г(о)с(по)дня бяше с нимъ*. Вы сами лу*ч*ше вѣдаете в дѣтски*х* и юношески*х* лѣте*х* его, коликая бяху смятения[38], онъ же невреди*м* пребы*ст*(ь), *// (л. 164б)* а для чего? Рука Г(о)*с*(по)дня бяше с ни*м*.

(1) Звѣрская бунтовщиков яро*ст*(ь) ко*л*(ь) крати устремляшеся на житие его, онъ же невреди*м* пребы*ст*(ь), для чего? Рука Г(о)*с*(по)дня б(яше) с (ним).

(2) В путехъ такъ многи*х* и различныхъ разбоевъ преисполненныхъ, в чюжи*х* зе*млях*, в страна*х* замо*р*ски*х*, в градѣхъ инозе*м*чески*х*, бе*з* вои*нст*ва, без оборонной руки, паче наде*ж*ды вездѣ невреди*м* пребы*ст*(ь), а для чего? Рука (Господня бяше с ним).

(3) Въ шту*р*махъ огненны*х*, в приступа*х* къ градомъ прекрѣпки*м*, в приступѣ и штурмѣ азовско*м*, нарвско*м*, дерпско*м*, слюте*м*бу*р*ско*м* и въ прочии*х*, многие падоша онъ же невреди*м* пребы*ст*(ь), для чего, рука Г(о)*с*(по)дня бяше (с ним).

(4) В сражения*х* и бране*х* различны*х*, а на*й*паче съ енерало*м* Левенговптомъ, идеже толикогого и такъ си*л*(ь)ного неприятеля, онъ своимъ подвигомъ *и мужествомъ* огнь и устремление выде*р*жалъ, и побѣду [на*д*] преславную на*д* толики*м* супостатомъ оде*р*жа*л* а невреди*м* пребы*ст*(ь). Для чего? Рука Г(о)*с*(по)дня бяше с ни*м*.

(5) На морѣ волнующе*м*ся, и на различныхъ буря*х* водныхъ якоже сами о*т*части видѣхомъ, идеже близка ве*л*ми смерть бывае*т*, то*л*(ь) далиоко до смерти, ко*л*(ь) далиоко до воды, обаче онъ въ толики*х* треволненияхъ сме*р*тию шумящихъ безбоязненъ и невреди*м* пребывае*т*. А для чего? Рука (Господня бяше с ним).

Тая то рука Г(о)*с*(по)дня враги его сокрушае*т* и да*ст* Б(о)гъ сокруши*т*. Десница Г(о)*с*(по)дня сотвори силу, десная Ти рука Г(о)*с*(по)ди сокруши враги *(Исх. 15: 6)*. Тая то рука Г(о)*с*(по)дня въ всякихъ бране*х* и бѣд*ст*вахъ его сп(а)сае*т*. На гнѣвъ враг мои*х* просте*р*лъ еси р(уку) Т(вою) и сп(а)се мя десница Твоя *(Пс. 137: 7)*.

Тая то рука Г(о)*с*(по)дня, въ буря*х* морски*х* не да*ст* ему потопати. Простре И(ису)с руку Свою Петрови и избави его о*т* потопления.

[37] *В данном случае квадратные скобки принадлежат автору.*

[38] И кровная трево*л*нения.

Тая то рука Г(о)*с*(по)дня велики*м* его твори*т*, десница Г(о)*с*(по)дня вознесе мя.

А понеже сия тако су*т*(ь), что послѣдс*тв*уе*т*, то послѣ*дств*уе*т*, яко великъ е*ст*(ь) пре*д* Г(о)*с*(по)демъ. Иоанъ бяше велики*м* пре*д* Г(о)*с*(по)демъ яко рука Г(о)*с*(по)дня бяше с ни*м*, съ монархо*м* наши*м* тая *ж* рука Г(о)*с*(по)дня, убо и онъ велики*м* е*ст*(ь) пре*д* Г(о)*с*(по)демъ помаза*н*никъ Б(о)жи*й*. Ца*р*ское с(вя)щение, ро*д* с(вя)тъ *(1 Пет. 2: 9)*. Еще и то послѣдс*тв*уе*т*: о рожде*ст*вѣ Иоановѣ мнози радовахуся для его величе*ст*ва пре*д* Г(о)*с*(по)демъ по г(глаго)лу агг(е)л(ь)ску: мнози о рождес*тв*ѣ его возр(адуются) буде*т* то вели*й* пре*д* Г(о)с(по)демъ: то и на*м* подобае*т* радоватися о рождествѣ монарха н(ашего) для тоей *ж* вины, яко великъ е*ст*(ь) пре*д* Г(о)*с*(по)демъ. Рука Г(о)*с*(по)дня велики*м* его *и* пре*д* лю*д*(ь)ми и пред Б(о)гомъ сотворила: десница Г(о)*с*(по)дня вознесе мя *(Пс. 117: 16)*.

// (л. 1646 об.) А кое*ж* имамы воздати тебѣ бл(а)годарение, всеси*л*(ь)ная деснице Г(о)*с*(по)дня, яко мона*р*ха нашего на прещедромъ Твоемъ об(ъ)ятии пѣстуеши. *Рука Г(оспо)дня бяше с нимъ*. Мати исчадие свое пѣстуе*т*, но не тако. Часто забывае*т*, иногда чре*з* сонъ удавляе*т*, а по случаю въ время великаго глада на снѣдь себѣ свое исчадие убивае*т*, якоже читае*м* в гисторияхъ.

Ты, всещедрая десница Г(о)*с*(по)дня, паче матери, паче кормилицы, паче пѣстуницы. Ты монарха нашего помазанника Своего воско*р*мила еси, воспитала еси, выпѣстовала еси, и дон(ы)нѣ его*ж* не (sic!) преще*д*ры*х* об(ъ)ятия*х* твоихъ пѣстуеши, храниши и яко зѣницу ока о*т* всякаго зла соблюдаеши. *Рука Г(оспо)дня бяше с нимъ*. Буди о сем су*т*(ь) всѣхъ родовъ о*т* всея твари, а на*й*паче о*т* на*с* вѣрны*х* по*д*даны*х* его бл(аго)*с*(ло)венна и препрославл(енна). И впре*д*(ь) моли*м* Тя приле*ж*но, всеси*л*(ь)ная деснице Г(о)с(по)дня, о такое*ж* монарха нашего хранение и соблюдение.

Повста*не*т* буря водная страшны*м* погрязновение*м* шумящая: Ты, всеси*л*(ь)ная деснице Г(о)*с*(по)дня, Петрови *Т*воему *въ* бури во*д*но*й* буди простираема.

Рыкне*т* левъ яростию звѣрскою движимы*й*. Ты, всеси*л*(ь)ная деснице Г(о)*с*(по)дня, броздами и уздою [звѣр] всемогуще*ст*ва *Т*воего звѣрския востягни челюсти и укроти яро*ст*(ь) его.

Пусти*т* стрѣлы своя лукь злобою и всегуби*л*(ь)ствомъ напряженны*й*. Ты, всесил(ь)ная деснице Г(о)с(по)дня, осѣни на*д* главою его

в день брани *(Пс. 139: 8)*. Буди ему щитомъ непобѣдимымъ, покровомъ бл(а)госѣннымъ, защищение*м* непреодолѣнны*м*, о*т* всякого вражия навѣта о*т* всѣхъ врагъ видимы*х* и невидимы*х*.

Мы же, создание Твое, о всеси*л*(ь)ная деснице, должни есмы прославляти Тя псаломска воспѣвающи десница Г(о)*с*(по)дня прославися въ крѣпости десная Ти рука Г(о)*с*(по)ди сокруши враги и множе*ст*вомъ силы Твоея стерлъ еси супостаты *(Исх. 15: 6–7)*. Ами*н*(ь).

РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1592г. Л. 1641–1646 об.

Образ добродѣтелей добръ воинъ

(л. 1540)
+
Virtutum exemplar
bonus miles.
juxta illud 2:Tim:2[39].
Ты убо злопостра*ж*ди, яко
добръ воинъ.
Piterburgi habita concio
in Laude(m) Victoria*e* Lesnensis
ad m(ajorem) D(ei) G(loriam), B(eatissimae)q(ue) M(ariae) V(irginis)
H(onorem)[40].
Bonus miles

1. Quid bonu(m) milite(m) monstrat? Adversitas. Ignis auru(m) et arge(n)tu(m)… navem tempestas etc.
2. Unde bonu(m) aliquid dicet? Ex aptitudine ad suum fine(m), bona securis bonus ensis i(n) qui auro et gemmis splendet, sed qui secat etc.
3. Unde bonitas arboris cognoscit? Ex fructibus. Hoc X(ris)tus in Eua(n)gelio docet.
4. Unde bonu(m) cognoscit? Si sit sui communicatuu(m).

---

[39] *Перевод*: Образ добродетелей добр воин. Согласно 2 Тим. 2.

[40] *Перевод*: В Петербурге имевшаяся речь на похвалу победы при Лесной. К вящей славе Божьей и в честь Пресвятой Девы Марии.

5. Si maneat in suo officio ad quod factu(m) e(st). Sic navis ea qua*e* in arena stat immobilis quid insigne(m) exspectat? Secus bona navis qua*e*…[41]

Fani lectum[42]

// (л. 1540 об.)

**Образ добродѣтелей,
добръ воинъ,
словомъ проповѣдническимъ въ похвалу
виктории по*д* Лѣсномъ полученой
всенароднѣ показанный
въ Пѣтербу*р*хѣ 1721 году. Въ день
воспоминания тоей виктории.**

// (л. 1541)

+

Сие завѣщание предаю ти, чадо Тимофее, да воинствуеши добрымъ воин*ст*вомъ имѣя веру и бл(а)гую совѣ*ст*(ь)[43].

Ты убо злопостра*ж*ди яко добръ воинъ[44].

Exordiu*m* ex occasione pacis pro tunc tacta*e*[45].

При н(ы)нѣшне*й* то*р*жественно*й* всемирной радости о состоявше*м*ся мірѣ, кто бы ми да*л* н(ы)нѣ, слы*ш*(ателие), пра*в*(едную) трубу Исайи про(рока) о не*м*же гл(агол)етъ: «Возопи*й* крѣпостию и не по-

[41] *Перевод*: Добр воин.

1. Что определяет добродетель воина? Тяжести. Огонь — золото и серебро… Корабль — шторм и т. д.

2. Можно ли каким-либо образом выразить добродетель? Предназначенные для своих целей хорошая секира и славный меч не только сияют золотом и драгоценными камнями, но и ранят и т. д.

3. Из чего познается доброта дерева? Из плодов. Этому учит Христос в Евангелии.

4. Как познается добродетель? Если может быть выражена самою собой.

5. Если остается на своей службе, для которой предназначена. Так корабль, который стоит на берегу неподвижно, какого знака ожидает? Иначе говоря, добрый корабль…

[42] *Перевод*: Произнесено в храме.

[43] 1.Tim: 1.18 (*1 Тим 1: 18–19*).

[44] 2.Tim: 2.3 (*2 Тим 2: 3*).

[45] *Перевод*: Введение по случаю мира, перед тем достигнутого.

щади, яко трубу вознеси глас свой» *(Ис. 58: 1)*. Или трубу едину от седми трубъ И(ису)са Навина, на которых громогласный шум падоша Иерохонския стѣни *(Нав. 6: 1–19)*, или трубу оную псаломскую, о нейже гл(агол)етъ: «Вострубите на новь м(ѣся)ць трубою в нароч(ный) ден(ь) праз(дника) в(ашего)» *(Пс. 80: 4)*. Кто бы ми дал н(ы)нѣ, глас Г(оспо)д(е)нь въ крѣпости глас Г(оспо)д(е)нь въ велелѣпостѣ, глас Г(оспо)д(е)нь сокрушающий кедры ливанския, глас Г(оспо)д(е)нь стрясающий пустыню *(Пс. 28: 4–8)*. Всѣми тѣми трубами, всѣми тѣми гласами восклицал быхъ возглашал быхъ сию прерадостную агг(е)л(ь)скую пѣснь: «Слава въ вышних Богу и на земли мир» *(Лк. 2: 14)*.

Міръ на земли нашей российской и шведской, *который* трема седминами лѣт то ест(ь), чрез 21 год, яко нечаемый, но неотчаяваемый, съ великим обоихъ сторонъ вожделѣнием *былъ* ожидаемый, н(ы)нѣ уже щасливо, толико съ бол(ь)шою радостию, елико съ бол(ь)шимъ закоснѣнием восиял въ очесах и въ с(е)рдцах наших.

Три седмини лѣтъ ожидахом его. Я такъ себѣ думаю: три седмини лѣтъ ест(ь) время совершеннаго возраста ч(е)л(овѣ)ч(е)скаго, ибо вѣдомо ест(ь) всѣм, яко по первой седминѣ лѣтъ от рождения, бывает въ ч(е)л(овѣ)ку зубопадение, по другой седминѣ лѣтъ въ ч(е)л(овѣ)ку бывает сѣменорождение къ супружеству довол(ь)ное. По третей седминѣ бывает возраст въ ч(е)л(овѣ)ку *совершенный*, яко уже къ тому выше трех седминъ лѣтъ возраста не прибывает. Такъ и съ міром нашим сталося. Зачался от кровей ч(е)л(овѣче)скихъ, то бо ест(ь) его сѣмя, кровию воспитался, сия бо ест(ь) его пища, и рослъ в невидимых сокровищах Б(о)жиихъ, // *(л. 1541 об.)* трема седминами лѣтъ даже до совершеннаго возраста, и по исполнении трех седминъ лѣтъ, то ест(ь) по двадцяти и одномъ годѣхъ, явился нам в возрастѣ совершенномъ. Витайже, превожделѣнный гостю міре, витай, прекрасная голубице, сучецъ масличный по кровном потопѣ, въ устѣхъ своихъ носящая. Витай по страшныхъ бурях, превожделѣнное ведро, по лютой зимѣ, прекрасная весно, по дождахъ кровию каплющих, пестровидная радуго, по темной нощи, свѣтозарное с(о)лнце.

О дарование н(е)б(ес)ное! О неизреченная с(е)рд(е)цъ ч(е)л(овѣ)ч(ес)ких сладосте! И кое может быти дражайшее сокровище паче мира? Кая бол(ь)шая радост(ь) и веселие, паче тишини и безмятежия? А что ест(ь) міръ? Міръ ест(ь) част(ь) онаго живота вѣчнаго н(е)б(ес)наго, идеже нѣст(ь) мятежа ни молвы, тол(ь)ко едина тиши-

на превелия. Что е*ст*(ь) міръ? Міръ ест(ь) достояние Х(ристо)во, которое Х(ристо)с при Свое*м* о*т*шес*т*вии на н(е)бо остави*л* уч(е)н(и)ко*м* Свои*м*, и на*м* всѣмъ хри*с*тиано*м*ъ. «Міръ Мо*й* оставляю ва*м*, міръ Мо*й* даю вамъ» *(Ин. 14: 27)*. Что е*ст*(ь) міръ? Е*ст*(ь) м(а)ти всякаго изобилия, источникъ всякия утѣхи, всяки*х* горе*с*те*й* усла*ж*дение. Что е*ст*(ь) міръ? Е*ст*(ь) знамение, гербъ и печа*т*(ь) истиннаго хр(и)*с*тиан*ст*ва якоже рече Х(ристо)с: «Си заповѣдаю вамъ да любите другъ друга» *(Ин. 15: 17)*. О*т*селѣ познаю*т* вы яко Мои уч(е)н(и)цы есте, аще любите другъ друга *(Ин. 13: 35)*. О каково дарование н(ы)нѣ зе*м*ли росси*й*ско*й* даровася!

Сие неоцѣненное сокровище, *сл*(ышателие). Кому должни есмы воснисовати? Б(о)гу во первыхъ, о*т* негоже всякъ да*р* совершенны*й* свыше е*ст*(ь) сходя*й* о*т* О(т)ца свѣтовъ *(Иак. 1: 17)*. Безконечное буди Тебѣ бл(а)годарение все*м*: Б(о)же на*ш*, яко вся прему*д*рѣ на по*л*(ь)зу нашу устрояеши, и наказуеши на*с*, и милуеши яко О(те)цъ прем(илосе)рды*й* чада Своя, и въ гнѣвѣ Свое*м* щедроты Своя являеши *(Пс. 76: 10)*.

Тебѣ, пр(е)с(вя)тая Тро*и*це, за три се*д*мини лѣтъ бл(а)года*р*ствуем, которыми трема се*д*минами устрои*л* еси на*м* міръ: за первую се*д*мину Тебѣ Б(о)гу О(т)цу, се*д*мы*й* день на упокоение ост(ав)ившему. За другую се*д*мину, Тебѣ Б(о)гу С(ы)ну ме*ж*ду седмию свѣти*л*(ь)никами въ Апока*л*(ипсисе) явлшемуся, и се*д*мъ звѣздъ во просвѣщение наше въ руцѣ свое*й* де*р*жащему *(Отк. 1: 20)*. За третию се*д*мину лѣтъ, // *(л. 1542)* Тебѣ Б(о)гу Д(у)ху С(вя)тому се*д*мъ даров Твоихъ н(ы)нѣ на*й*паче на на*с* излиявшему. «Слава въ вышни*х* Богу и на зе*м*ли ми*р*».

Кому*ж* еще по Б(о)зѣ имамы восписати сие неоцѣненное сокровище? Тебѣ, помазанниче Б(о)*ж*и*й*, высокоде*р*жавны*й* нашъ монар*х*, Б(о)го*м* вѣнча*н*ны*й* ц(а)рь, всеросси*й*ски*й* императо*р*, которы*й* не сребро*м*, не злато*м*, но желѣзо*м* стяжалъ еси миръ г(осу)д(а)рс*т*ву своему. То то преславны*й* міръ, которы*й* таковы*м* образомъ стяжевае*м*ы*й* бывае*т*. Не велми похвалы до*с*тои*н* бывае*т* міръ, егда его кто куплею, или прошение*м*, или убы*т*комъ своихъ градовъ, провѣнци*й*, рубежовъ, набывае*т*. То міръ похвалы до*с*тои*н* которы*й* съ викториами, съ взыскание*м* своего достояния неправе*д*но похищеннаго, съ прибыл(ь)ю *провѣнций и* градовъ завоеваны*х*, и съ пону*ж*дение*м* нехотящаго примиритися, бывае*т*. И о тако*м* мірѣ мы н(ы)нѣ радуе*м*ся торжествуе*м* и триумфуе*м*, а тебѣ монарху своему, о(т)цу о*т*(е)че-

с*т*ва и неусыпному общаго бл(а)га промыс*л*(ь)нику, яко раби *т*вои, всесмире*н*но бл(а)года*рст*вуе*м*.

По Б(о)зѣ, и по г(о)*с*(уда)рѣ наше*м*, не подобае*т* умо*л*чати и воинский чинъ. Вы то вы, преславнии воини, се*й* неоцѣненны*й* талантъ міра *вашими трудами* на*м* стяжасте, *от* вашего оружия, аки о*т* острободущаго терния, сии прозябоша цвѣты, *от* ваши*х* крове*й* сия багряница *быст(ь)*, ею же Россиа одѣянна и преукраше*н*на торже*ст*вуе*т*. Ваши*м* воинским желѣзо*м*, яко нѣкии*м* рало*м*, пооранна зе*м*ля, и по*ст*ами ваши*ми* орошенна, такъ преславную на*м* принесла жа*т*ву. Вашими галиерами приплыхо*м* ко бл(а)гостышному доброму пристанищу. Ваши воинския мушкиети претворилися на*м* въ радо*ст*ныя трубы, и [веселыя пѣщали] *мусикийския органи*. Ваша стреляния быша на*м* гласы радования и испов(ѣдания), шума празднуячаго *(Пс. 41: 5)*. Ваши труди и подвиги родиша на*м* упокоение, ваши а*л*чбы и жа*ж*ды родиша на*м* пирование, *от* вашего безсония, и неусыпныя стра*ж*бы на*м* сонъ любимы*й* произы*й*де. Кра*т*ко рекше: ваши воинския горести на*м* в сладо*ст*(ь) претворишася.

О защи*т*ницы наши! О преславнии подвигополо*ж*ници! О похвало наша россий*с*кая! О муже*ст*ва и великодушия удивителище! О крѣпосте г(осу)д(а)рс*т*ву непреклонная! И кое возда мы ва*м* бл(а)год(а)рение? Кую ва*м* принесе*м* похвалу? *// (л. 1542 об.)* Я убоги*й* проповѣдникъ, [о*т* моей стороны,] *аще и немощен и безсилен не возмогох удержатися от похвалы вам подобающея*. Ставши *убо* на се*й* амвонѣ, и при н(ы)нѣшне*м* воспоминании преславно*й* по*д* Лесны*м* виктории хотящъ ва*м* до*л*жное воздати хваление, дерзновенно нареку вашъ воинский чинъ образ всякихъ добродѣтеле*й*, и се*й* фундаментъ всего казан(ь)я моего полагаю: добръ воинъ е*ст*(ь) образъ всяки*х* добродѣтеле*й*.

А буде кто мнѣ не име*т*(ь) вѣры, пу*ст*(ь) увѣри*т*ся о*т* самого сосуда избр(анного) Павла с(вя)того, которы*й* и самому архиерей*с*кому чину во образъ добродѣтеле*й* пре*д*ставляе*т* доброго воина, и гл(агол)етъ къ Тимофею еп(и)*с*(ко)пу Ефескому: «Сие завѣщание предаю ти, чадо Тимофее, да воин*ст*вуеши добры*м* воин*ст*во*м*, имѣя вѣру и бл(а)гую совѣсть». «Ты убо злопостра*ж*ди яко добръ воинъ».

Признаюся, слышателие, ели*ж*ды сия Павла с(вя)*т*(ого) словеса читаю или слышу, всегда удивляюся. Кто сия гл(аго)летъ? Паве*л* верхо*в*(ный) ап(о)*с*(то)лъ, Паве*л* сосу*д* избр(анный), Паве*л* учите*л*(ь) и

с(о)лнце всея все*л*(енной), Паве*л* еще в житии се*м* восхищенъ бывы*й* даже до 3 н(ебесе) и слышавы*й* та*й*ни, и*х*же не лѣть ч(е)л(овѣ)ку гла-(гола)ти *(2 Кор. 12: 2–4)*. Кому гл(агол)е*т*ъ? Тимофею чаду своему, уч(е)н(и)ку св(оему) Тимофею еп(и)*с*(ко)пу Ефескому, Тимофею пастырю и наставнику слове*с*(ного) стада Х(ри)*с*(то)ва. Что гл(агол)е*т*ъ? Научае*т* его добры*м* быти еп(и)*с*(ко)по*м* и пастыре*м*. Како научае*т*? Се слышасте како научае*т*: не посылае*т* его для научения въ оныя пре*муд*(рыя) Афини, не посылае*т* его до замо*р*ски*х* академи*й*, не дае*т* учителе*й* оны*х* прему*д*ры*х* Платоновъ, Аристотеле*й*, Евклидиевъ, ниже оны*х* преславны*х* се*д*ми мудрецовъ греческихъ, котории такъ всю мудро*ст*(ь) поглотили, что и осмому ничего не оставили. Куда*ж* его посылае*т*, кого повелѣвае*т* слушати? Посылае*т* его в воинскую пале*с*тру, в салдацкую школу, и вели*т* ему приле*ж*но смотрѣти и внимати не Платону не Аристотелеви, но доброму воину и о*т* него учитися пастырства и епископ*с*тва. Сие рече завѣщание (предаю ти, чадо Тимофее, да воинствуеши добрым воинством, имѣя вѣру и благую совѣсть). Ты убо злопо*с*тра*ж*ди (яко добръ воинъ).

Дивно поистиннѣ! Я начаялся что Паве*л* а*п*(о)*с*(толъ) воина пошле*т* в научение къ еп(и)*с*(ко)пу, и повели*т* ему слушати и взирати на еп(и)*с*(ко)па, и о*т* него // *(л. 1543)* учитися трудолюбия и прочиихъ добро*д*(ѣтелей). А*ж* ту вопреки ап(о)*с*(то)лъ *т*вори*т*, посылае*т* еп(и)-*с*(ко)па къ доброму воину и о*т* него вели*т* учитися. Чего*ж* има*т*(ь) еп(и)*с*(ко)пъ от воина учитися? Мече*м* ли шермовати? Мушке*т* ли на рамена*х* носити? Градовъ ли и крѣпосте*й* добывати?

Рах[46]. Слышателие, разсудивше звание вои*н*ское, и в то*м* звании пребывание, разсудивше артикулы воинския, и силу и*х* и исполнение, е*ст*(ь) чего учитися о*т* доброго воина и еп(и)*с*(ко)пу то е*ст*(ь) д(у)ховному чину, и всякому хр(и)*с*тианскому ч(е)*л*(овѣ)ку.

Внемлѣте то*л*(ь)ко и разсудѣте н(ы)нѣшны*й* миръ, о*т*куду та*к* преславное сталося дѣло, *откуду примирение?* Не вѣмъ как вы разсу-*ж*даете, а я де*р*зновен*н*о реку, что сталося *рукою крѣпкою и мышцею вы(сокою) (Пс. 135: 12),* мужеством доброго воин*с*тва. Х(ристо)с С(паситель) н(аш) по воскр(е)*с*(е)нии Своем явлъшися уч(е)н(и)ко*м* Сво-

---

[46] *На правом поле. Перевод*: мир.

им гл(агол)етъ имъ: «Миръ ва*м*», и сия рекъ показа *им* руцѣ и нозѣ и ребра Своя *(Ин. 20: 19–20)*. А на что*ж*, Сп(а)сителю мо*й*, показуеши язвы *Т*воя преч(и)*с*тыя, возвѣщаючи ми*р*? Язвы су*т*(ь) знамение*м* крвавого (sic!) бою, а не міра, язвы паче стра*х* а не міръ и тишину родятъ.

О мудро премуд*р*ос*т*(ь) Б(о)жия Х(ристос) С(паситель) н(аш) сия твори*т*, бл(а)говѣсти*т* міръ и показуе*т* язвы, хотящь научити, яко язвами, ранами, кровию по*д*вигами баталиами стяжевае*тс*я мі*р*. Аки бы рекше: видите ли, уч(е)н(и)цы Мои, сия язвы в рукахъ, в нога*х* и въ ребрѣ Мое*м*, сими ва*м* стяжа*х* міръ, сии су*т*(ь) источники о*т* нихъже текущею кровию записа*х* вамъ трактати вѣчнаго міра съ Б(о)гомъ О(т)це*м* Мои*м*, миръ бе*з* по*д*виговъ, бе*з* крови, бе*з* бѣд*ст*ва, скор(би) не бывае*т*.

И смотрѣте не тое*ж* ли и съ наши*м* сталося міромъ? А кто исчести може*т* ваши, преславнии воини, труда по*д*виги въ баталиа*х*, въ бояхъ въ сраженияхъ, различны*м* времене*м* на различны*х* мѣста*х*, *землею и моремъ* всегда преславно, всегда побѣдител(ь)но бывшия? Чермно е*ст*(ь) доселѣ поле по*д* Лесны*м* кровию неприяте*л*(ь)скою обагренное. Бѣлы су*т*(ь) поля полтавские и прочие костями неприяте*л*(ь)скими покрытыя. Но что сия су*т*(ь)? Сѣяние то е*ст*(ь) на оны*х* поляхъ воинское, что трупъ по зе*р*но, которое аще не умре*т* то едино пребывае*т*, аще же умре*т* многъ пло*д* сотвори*т* *(Ин. 12: 24)*. О*т* таковаго сѣяния прево*ж*делѣнная н(ы)нѣшняго міра произы*й*де жа*т*ва. *// (л. 1543 об.)* Міръ без трудовъ, бе*з* подвиго*в*, бе*з* крове не бывае*т*. Міръ ва*м* рече Х(ристо)с и сия рекъ показа им руцѣ и нозѣ и ребра Своя. А мы о*т*сюду чего научаемся?

Вѣдалъ о то*м* гарадо (?) подвиго*м* добры*м* подвизавши*й*ся Паве*л* ап(о)*с*(то)лъ. И для того*ж* Тимофею еп(и)*с*(ко)пу то е*ст*(ь) д(у)ховному чину и всяко*м*у хр(истианскому) ч(е)л(овѣку) дае*т* во образецъ доброго воина. Сие завѣщание (предаю ти, чадо Тимофее, да воинствуеши добрым воинством, имѣя вѣру и благую совѣсть). Ты убо (злопостражди яко добръ воинъ). Аки бы ре*к*ше: видиши ли, Тимоф(ее) видиши ли, вс(який) х(ристианский) ч(еловѣкъ), яко воинъ добръ міра набывае*т* <u>подвигами и страда*л*(ь)че*ств*о*м*</u>. Ты убо злопостра*ж*ди я(ко) д(обръ) в(оинъ).

Хощеши имѣти міръ съ Б(о)го*м*, хощеши имѣти мі*р* на совѣсти, хощеши быти въ оно*й* странѣ н(е)б(е)*с*но*й* идеже миръ всякъ у*м* пре-

имущи*й*? *(Канон молебный ко Пресвятой Богородице. Песнь 5).* Смотри*ж* приле*ж*но на доброго воина, подвиза*й*ся, бор(ь)бу и непрестанную во*й*ну твори съ твоими неприя(телями). Нѣ*ст*(ь) твоя брань къ плоти и крови, (но къ началомъ, и ко властемъ и къ мiродержителемъ тмы вѣка сего, къ духовомъ злобы поднебеснымъ) *(Еф. 6: 12).* Неприятелей имаши много: ад преиспо*д*ни*й* елико духо*в* злобны*х* соде*р*жи*т* всѣ су*т*(ь) врази твои. Въ тебѣ само*м* елико страсте*й* имаши толико враговъ. Ду*х* воюе*т* на пло*т*(ь), и пло*т*(ь) на ду*х* *(Гал. 5: 17). Врази ч(е)л(овѣ)ку домашнии его (Мф. 10: 36).* Но ты, чадо Тимофее, му*ж*а*й*ся, крѣпися, воин*ст*ву*й*, добры*м* воин*ст*во*м*, злопостра*ж*ди яко д(обръ) в(оинъ) съ помощию Б(о)жиею побѣждай неукротимыя страсти, покори хуж*д*шее лу*т*шему, не попуща*й* плоти одолѣвати духу, и тако будеши мi*р* имѣти съ Богомъ, мiръ в совѣсти, и мi*р* наслѣдиши вѣчный н(е)б(е)*с*ны*й*. О изря*д*ны*й* образецъ добръ воинъ д(у)ховному чину и всяко*му* хр(истианскому) ч(е)*л*(овѣ)ку!

<u>Labores</u>[47]. Но поступи*м* [же] еще къ прочи*м* добродѣтеле*м* которы*х* ап(о)*с*(то)лъ вели*т* учитися о*т* доброго воина: чадо Тимофее, хощеши ли о*т*ринути и прогнати о*т* себе лѣно*ст*(ь) уныние, нерадение оспа*л*(ь)ство, а навыкнути бодрости и опас*т*ва? Взыра*й* же на доброго воина, воин*ст*ву*й* добры*м* воин*ст*во*м* злопостр(ажди) я(ко) д(обръ) в(оинъ).

Соломонъ прему*д*ры*й* в при*т*ча*х* свои*х*[48] хотячи лѣниваго ч(е)л(овѣ)ка научити бодрости *и трудолюбию*, посылае*т* его къ мравию, и къ пчелѣ и сице гл(агол)етъ: // *(л. 1544)* «Иди къ мравии, о лѣностиве, и возревну*й* видѣ въ пути ея, она бо тяжание несущу, готови*т* си в жа*т*ву пищу, и многое в лѣто твори*т* уготование». И та*м*же о пчелѣ гл(агол)етъ: «Иди къ пчелѣ, о лѣностиве, и увѣждъ како тяжате*л*(ь)ница е*ст*(ь), тяжание бо пречисто *творит*» *(Прит. 6: 6–8).* Что ся ва*м* мни*т*, *сл*(ышателие), сицево Соломоново наставление лѣно*ст*ному ч(е)л(овѣ)ку? Я такъ мню, аще бы то ни Соломонъ написа*л*, мощно бы посмѣятися таковому наставлению, лѣнивого посылати къ мравии и къ пчелѣ, и о*т* ни*х* учитися трудолюбия? О Соломоне, почитаю твою

---

47 *На левом поле. Перевод*: труды.

48 С: 6 (*Прит. 6*).

премуд*р*ос*т*(ь) яко о*т* Б(о)га данную, но въ тишинѣ и в роскоша*х* живучи, а воинскихъ трудовъ самѣмъ искусо*м* о*т*нюд(ь) незнаючи сия написа*л* еси. Не къ мравии, не къ пчелѣ посыла*й* лѣнивца в научение: пошли его въ школу воинскую, да*й* ему в руки мушкие*т*, ащеже во *т*воя времена мушкиетовъ не было, да*й* ему лу*к* стрѣлы, мечъ, копиио, покажи ему артикулы воинския, и тыя опасно вели соблюдати по*д* жестоки*м* наказание*м*, та*м* лѣнивы*й* лѣности и уныния забуде*т*, тамъ навыкне*т* бодрости и трудолюбия.

А о*т* мравии чего научи*т*ся лѣнивы*й* развѣ чужую пашню воровати, чужими трудами насыщатися и на свою то*л*(ь)ко по*л*(ь)зу работати. Воинъ добръ своими трудами живе*т*, и не на свою но на общую по*л*(ь)зу работае*т*.

А пчела какая ми мастерица учити лѣнивого трудовъ, аще труждае*т*ся пчела, тру*д* ея ве*с*(ь) въ сладости, ве*с*(ь) медо*м* изобилуе*т*: воинская школа е*ст*(ь) едина горе*ст*(ь), сладости о*т*нюд(ь) неприча*ст*на, меду та*м* не зна*й*дешъ, оди*н* то*л*(ь)ко полы*н*(ь) едина желчъ и мерра прего*р*кая[49]. Читае*м* выписку и*з* морскаго бо*л*(ь)шаго устава печатану на перечень и удивляе*м*ся, что всяко дѣяние морскаго воин*ст*ва артикулами опредѣлено, которое опредѣление и артикулы вои*н*ския, аще кто преступи*т*, жестокое наказание или на тѣлѣ, или на штрафѣ, или на славѣ, или на житии, та*м*же написано. Тяжкие пои*с*тиннѣ артикулы, тяжкое и*х* испо*л*нение, но на*д* всѣми тягча*й*шее преступление! О школа воинская едино трудо*в* удивителище[50].

И сего ради Паве*л* ап(о)*с*(то)лъ все житие свое въ труда*х* изнуривши*й*, и къ таковы*м* же труда*м* хотящь наставити уч(е)н(и)ка своего Тимофея, не мравия, не пчелу, *// (л. 1544 об.)* но доброго воина дае*т* ему в наставление: сие рече завѣщание (предаю ти, чадо Тимофее, да воинствуеши добрым воинством, имѣя вѣру и благую совѣсть). Ты убо (злопостражди яко добръ воинъ).

Правда то е*ст*(ь) что и въ ины*х* чина*х*, е*ст*(ь) многотру*д*с*т*во и бѣд*ст*во немалое. А кто не види*т* в чину зе*м*ледѣл(ь)ческо*м*, в чину купеческо*м*, в чину худо*ж*никовъ и ремесниковъ, ра*з*личны*х* трудовъ

[49] Самыя артикулы воинския, что ино су*т*(ь) то*л*(ь)ко трудовъ правило, и всякия же*с*токо*с*ти регламентъ непрехо*д*ны*й*.

[50] И живы*й* образецъ всякому хр(и)стиа*нс*(кому) ч(е)л(овѣ)ку на опасное хранение артикуло*в* Б(о)жии*х*, сирѣчъ заповѣде*й* Его Б(о)же*ст*(венныхъ).

и бѣдс*т*ва. Но вся сия далече о*т*стоя*т* о*т* трудовъ о*т* бѣдс*т*ва и горести воинския. Въ иныx чинахъ хотя много трудя*т*ся, о*д*нако*ж* смерти не опасаю*т*ся, а в чину воинско*м*, ту*ж* и труда, ту*ж* и сме*рт*(ь) пре*д* очима, въ иныx чина*x* хотя много трудя*т*ся, о*д*нако*ж* не знаю*т* великой ну*ж*ды, не знаю*т* купцы и ремесники что то е*ст*(ь) голо*д* и холо*д* зно*й* и ва*р* солнечны*й*, что а*л*чба и жа*ж*да: а в чину воинско*м* вся сия бываю*т*. Въ иныx чина*x* хотя работаю*т*, однако*ж* всио по воли дѣе*т*ся, а в чину вои*н*ско*м* волѣ не даду*т*, не яже хощу сия творю, но яже не хощу сия содѣловаю, аще во*й*на иди, бѣдны*й* воине, на брань, и яко агнецъ на заколение, неси свое здравие, и живо*т*, на огни, на пулѣ, на мечи, на копия на тисячу сме*р*те*й*. Аще нѣтъ войны, сто*й* на рубежи, и береги накрепко что*б* неприяте*л*(ь) не вто*р*гну*л* въ г(осу)д(а)р*ст*во и бѣд*ст*ва не здѣла*л*, а вы сто*й*те на караулѣ неусыпно, а вы бу*д*(ь)те на президиу*м* в завоеваны*x* города*x* и фо*р*тецa*x*, а вы дѣла*й*те валы, а вы копа*й*те каналы и прочая, и прочая, а корабел(ь)ныя и галие*р*ныи работы и тяже*с*ти кто изрещи може*т*?[51] [Се убо имате вину для чего] Паве*л* а(пос)*т*(олъ) хотящъ трудолюбия учи*т*и своего Тимофея, еп(и)*с*(ко)па Еф(еского) а в лицы его (духовному чину и всякому христианскому человѣку). Дает ему въ образе*ц* доброго воина. Сие завѣщ(ание предаю ти, чадо Тимофее, да воинствуеши добрым воинством, имѣя вѣру и благую совѣсть). Ты убо (злопостражди яко добръ воинъ).

Obedie(n)tia[52]. А послушания о*т* кого на*й*паче учитися подоба*ет*, яко о*т* доброго воина *от кавалиера*? Воинъ на повелѣния своего командира, иде*т* на сме*р*ть видимую бе*з* всякаго прекословия, бе*з* всяк(ого) роптания. Въ книга*x* 4 Reg:1 *(4 Цар. 1)* Охозия ц(а)рь Изр(аильский) призываючи къ себѣ Илию пр(орока) посылае*т* пя*т*(ь)десятника съ 50 воями, тѣхъ Илия пр*о*(рок) огне*м* съ н(е)б(е)се сведены*м* испали*л*, пожег*л*, потребилъ, посылае*т* ц(а)рь другое 50. И тѣмъ тое*ж* сталося. Посылае*т* ц(а)рь третее 50, и тии пошли без всякаго

[51] О поистиннѣ добръ воинъ е*ст*(ь) образецъ трудов и бодрости и еп(иско)пу то е*ст*(ь) д(у)ховному чину и всякому хр(ис)тианскому ч(е)л(овѣ)ку. Сего ради Павел (апостолъ все житие свое въ трудах изнуривший, и къ таковым же трудам хотящь наставити ученика своего Тимофея).

[52] *На левом поле. Перевод*: послушание.

прекословия. Б(ож)е мо*й*! Ту присмотрѣтеся удивите*л*(ь)ному воинско*му* послушанию. Вѣдали вторие что первы*м* сталося, вѣдали третие что первы*м* и второы*м* сталося, како пожжени быша огне*м*, того*ж* и сами ожидали бе*з* всякаго сомнѣния, о*д*нако*ж* и шли въ явочны*й* огнь на повелѣние ц(а)рево. Такъ то великое послушание въ чину воинско*м*.

// (л. 1545) Того ради и са*м* Х(ристо)с С(паситель) н(аш) удиви*л*ся капе*р*нау*м*скому со*т*нику, егда услыша*л* о*т* него[53]: «Ибо и а*з* има*м* по*д* собою воины, и гл(агол)ю сему иди, и иде*т*, и другому при*й*ди и приходи*т*, и рабу моему сие со*т*вори и со*т*вори*т*» *(Лк. 7: 8)*. И гл(агол)етъ Ев(ан)г(е)лие: «Слышавъ же сия Ии(су)с удивися» *(Лк. 7: 9)*.

Смотрѣте Х(ристо)с удивляе*т*ся послушанию воинскому, а я удивляюся Хр(и)*с*ту. Показовали Хр(и)*с*ту уч(е)н(и)цы Его предивное оное здание ц(е)ркви Соломонов*ой*: «Учителю, виж*д*(ь) каково здание» *(Мк. 13: 1)*. Но Х(ристо)с тому не удиви*л*ся, а удиви*л*ся послушанию воинско*му* егда услыша*л* о*т* сотника: «Има*м* по*д* собою воины, и гл(агол)ю сему иди и иде*т*, (и другому прийди и приходит, и рабу моему сие сотвори и сотворит)». Сия слышавъ Ии(су)с удивися, и на*м* показа*л* образ, яко послушание вои*н*ское, е*ст*(ь) удивления досто*й*но. О преславны*й* и б(о)гоуго*д*ны*й* чине воински*й*, коликое имаши превосхо*дст*во, яко и Са*м* Х(ристо)с Б(о)гъ твои*м* добродѣтеле*м*, твоему послушанию удивляе*т*ся! А Паве*л* ап(о)*с*(то)лъ во образецъ тебе дае*т* еп(и)*с*(ко)пу Еф(ескому) то е*ст*(ь) д(у)хов(ному) чину и всякому хр(истианскому) ч(еловѣку). Сие завѣщание (предаю ти, чадо Тимофее, да воинствуеши добрым воинством, имѣя вѣру и благую совѣсть). Ты убо (злопостражди яко добръ воинъ).

Defensio eccleae[54]. Чтоже рече*м* о соблюдении Ц(е)ркви Б(о)жия? О хранении стада Х(ри)*с*(то)ва о*т* во*л*ко*в*? О ту на*й*паче еп(и)*с*(ко)пу обра*з* и форма воин*ст*во! Воини су*т*(ь) оградою Ц(е)ркви Б(о)жия и всего г(осу)д(ар)*ст*ва твердым оплотомъ. Бе*з* нихъ домы Б(о)жия были бы едина ме*р*зо*ст*(ь) запустѣния и ве*р*тепъ ра*з*бо*й*ничь. Покамѣ*ст* тая ограда была *т*ве*р*да въ Ветхо*м* Завѣтѣ, то и виногра*д*

[53] Mat: 8.9 (*Мф. 8: 9*).

[54] *На правом поле. Перевод*: защита церкви.

синагоги иудей*ской* процвиталъ. Не стало тоеи огради, о*тнял* о*т* ни*х* Б(о)гъ за и*х* беззакония твердыню оплота, а*ж* и виногра*д* по*йшол* в попрание. Прети*л* и грози*л* имъ Г(о)*с*(по)дь Б(о)гъ тѣмъ о*т*(ъ)ятиемъ огради у Исайи пророка[55]. Что рече возмого*х* сотворити винограду моему и не сотвори*х*? Обаче жда*х* да сотвори*т* грозде, сотвори же те*р*ние, и н(ы)нѣ рече возвѣщу ва*м*, что сотворю винограду моему, о*т*(ъ)иму опло*т* его и буде*т* на разграбление, о*т*(ъ)иму стѣну его и буде*т* въ попрание *(Ис. 5: 4–5)*. И такъ сталося. Плаче*т* псало*м*никъ на сие о*т*(ъ)ятие стѣны и оплота виногра*д*ного и гл(агол)е*т* къ Б(о)гу: «Вскую разори*л* еси опло*т* его? Об(ъ)имаю*т* и вси м(имоходящии) п(утем). Оз(оба и) в(епрь) о*т* д(убравы), и уе*д*(иненный) д(ивий) п(ояд)е и есть?» *(Пс. 79: 13–14)*.

Такъ и виногра*д* Ц(е)ркви греч(еской) о кол(ь) бл(а)голѣпно процвита*л*, покамѣ*ст* имѣлъ тую твердую ограду хранение воинское! О*т*(ъ)ялъ Г(о)*с*(по)дь дивними су*д*(ь)бами Своими тую твердыню, а*ж* н(ы)нѣ заплакаными очима что видимъ? Мерзо*ст*(ь) запустѣния стоящую на мѣстѣ с(вя)тѣ Даниило*м* пр*о*(рокомъ) реченнную *(Мф. 24: 15)*. Такъ то такъ, с*л*(ышателие), воями Г(о)*с*(по)дь Б(о)гъ огра*ж*дае*т* виногра*д* Сво*й* Ц(е)рковь Свою с(вя)тую, *// (л. 1545 об.)* и по*л*ками воинскими аки тве*р*дою стѣною храни*т* ю о*т* разорителе*й* и губителе*й* такъ въ Ве*т*хо*м* Завѣтѣ скиния оная чуде*с*ная и киотъ златокованны*й*, и въ не*м* с(вя)тиня всегда полками была окружаема.

Но что много о семъ гла(гола)ти? Глян(ь)те на скинию нашу, на Ц(е)рковъ Росси*й*скую. О коль бл(а)женна еси и требл(а)женна, м(а)ти наша Ц(е)ркви Росси*й*ская, которая воин*с*тво*м* аки *т*ве*р*дою стѣною окружаема вражия шатания нивочтоже вмѣняеши! Утве*р*дилъ тя Х(ристо)с на камени Петрѣ по нело*ж*ному своему обѣщанию: «Ты еси Петръ на се*м* камени сози*ж*ду Церковъ М(ою)» *(Мф. 16: 18)*. Огради*л* тя непреклo*н*ною стѣною непобѣдимы*м* воин*ст*вомъ, яко и врата адова не одолѣю*т* ти *(Мф. 16: 18)*. И что бо*л*(ь)шъ надобѣ то*л*(ь)ко хвалити и бл(а)годарити Бога за *т*верды*й* фундаме*н*тъ на не*м*же основана еси, и за ограду непоборимую которая тя защищае*т*. Похвали, Иер(у)*с*(а)лиме, Г(о)*с*(по)да, новы*й* Иер(у)*с*(а)лиме по бл(аго)*д*(а)ти. Хвали Б(о)га *т*воего, Сионе, Ц(е)ркви Росси*й*ская, яко укрѣпи вереи

[55] С: 5 (*Ис. 5*).

вра*т* *т*воих, бл(аго)*с*(ло)ви с(ы)ны *т*в(оя) в тебѣ, положи предѣлы твоя міръ *(Пс. 147: 1–3)*.

О прево*ж*делѣнныя предѣлы міръ. Глянешъ на востокъ Россие предѣлы твоя міръ, глянешъ на запа*д* предѣлы *т*воя міръ, на югъ, на сѣве*р* пред(ѣлы) *т*воя міръ. А кто виною міра? Б(о)гъ, и его помазанникъ который рукою крѣпкою и мышцею высо(ко)ю воинства российскаго *мірныя предѣлы положил г(осу)д(а)рству св(о)ему* [кои] якоже древле Самсонъ въ самы*х* устахъ л(ь)вовиихъ, знайшолъ [или сотвори*л*] ме*д* сла*д*чайши*й* *(Суд. 14: 8)*. [Но я о семъ говорилъ с начала. Здѣ то*л*(ь)ко о се*м* гл(агол)ю.] *Откуду же ясно даетъся вѣдѣти*, яко воини су*т*(ь) ревнители хвалы Б(ожией) они су*т*(ь) защитители дому Г(о)*с*(по)дня и с(вя)тини Его, они соде*р*жа*т* Ц(е)ркви Х(ри)*с*(то)вы испо*л*нение, и тоя цѣло*ст*(ь) кровию и житие*м* свои*м* невредиму сохраняю*т*. Того ради не дивѣтеся сему что Павелъ а(постолъ) хотящь еп(и)*с*(ко)па Еф(еского) наставити, како има*т*(ь) пасти и соблюдати Ц(е)рковъ Б(о)жию, и хранити слове*с* стадо Х(ристово) пре*д*ставляе*т* ему образецъ доброго воина: «Сие завѣщ(ание предаю ти, чадо Тимофее, да воинствуеши добрым воинством, имѣя вѣру и благую совѣсть). Ты убо (злопостражди яко добръ воинъ).

Аки бы рекше: чадо Тимофее: возше*л* еси на *преизящный* степень еписко*п*ства, смотри*ж* опасно каки*м* образо*м* тое многотру*д*ное дѣло устрояти имаши, взыра*й* на доброго воина *на кавалиера* аки на майс*т*ра, и о*т* него восприе*м*ли форму и наставление.

Custodia eccle*ae*[56]. Надобѣ буде*т* пастыре*м* будучи опасно хранити Ц(е)рковъ Б(о)жию о*т* расколо*в* и стадо Х(ри)*с*(то)во соблюдати цѣло: взира*й* же на доброго воина который за хвалу Б(о)ж(ию) за цѣло*ст*(ь) Ц(е)ркви д(у)шу свою полагае*т*. Злопостра*ж*ди яко д(обръ) в(оинъ).

(л. 154б) Cura publici boni[57] Надобѣ буде*т* пастыре*м* будучи на общую а не на свою по*л*(ь)зу и пожито*к* работати. Взира*й* же на доброго воина, который все житие свое изнуряе*т* на по*л*(ь)зу всего г(о)суд(ар)*ст*ва и яко свѣща ины*м* свѣтяща сама сгарае*т*, угасае*т*. Злопостр(ажди) я(ко) д(обръ) в(оинъ).

Vigila(n)tia[58]. Надобѣ буде*т* не въ унынии и лѣности, но в непрестанно*м* быти движении и бодрости *и бдѣнии*, взира*й* же на доброго

[56] *На левом поле. Перевод*: сбережение Церкви.
[57] *На левом поле. Перевод*: забота об общей пользе.
[58] *На левом поле. Перевод*: бодрствование.

воина, который по подобию с(о)лнца, луны, и звѣздъ во всегдашней пребываетъ работѣ и службѣ. Злопостр(ажди яко добрѣ воинъ).

Patie(n)tia[59]. Надобѣ будет терпения, смотри на доброго воина, который яко наковал(ь)ня от частаго ударения, толику твердост(ь) имѣет, яко мнится быти нечувственъ. Злопостражди я(ко) д(обрѣ) в(оинъ).

Fortitudo et magnanimitas[60]. Надобѣ будет мужества, великод(у)шия, крѣпости и прочиих добрþд(ѣтелей) пастырскому чину подобающихъ, всего того учися, чадо Тимофее, от добр(ого) во(ина). Злопостражди я(ко) д(обрѣ) в(оинъ). О превосходства воинскаго! О величия безмѣрнаго быти образом и наставлениемъ самѣмъ тѣмъ которие должни быти образъ и форма словесному стаду!

Дивна сут(ь), сл(ышателие), яже гла(гола)хъ учитися еп(и)с(ко)пу от воина, но дивнѣйша сут(ь) яже хощу гла(гола)ти. То мнѣ невелми дивно мнится быти, что ап(о)с(то)лъ Павел повелѣвает еп(и)с(ко)пу от доброго воина учитися трудов терпения, мужества великод(у)шия, бодрости, работы, [с] и прочая. Сие мнѣ дивнѣйше что тойже ап(осто)л повелѣвал томуж еп(и)с(ко)пу Ефескому Тим(офею) от доброго воина учитися вѣры и бл(а)гой совѣсти. Fides et bona conscie(nti)a[61]. Сие рече завѣщание пред: да воинствуеши добрым воинством имѣя вѣру и бл(а)гую совѣсть.

Что гл(агол)еши, сосуде избранный? От воина ли еп(и)с(ко)пъ имат(ь) учитися вѣры? Мнѣ видится за бл(а)го быти, чтобъ одинъ от другого учился. Пущай еп(и)с(ко)пъ от воина учится трудовъ, а воинь от еп(и)с(ко)па учится вѣры. Еп(и)с(коп)ское то звание научати вѣры, а не воинское, мечъ воину подобает, а еп(и)с(ко)пу книга, одному битися прилично, другому вѣры научати.

Однакож Павла с(вя)т(ого) нил(ь)зя нам исправляти, быть тому так якоже онъ гл(агол)етъ, Павлова уста Х(ри)с(то)ва уста, Богъ возгла(гола) въ святѣмъ Своем *(Пс. 59: 8)*.

Но для чего так? Что имѣет вѣра воинская которой нам д(у)ховным велят учитися от доброго воина? Двоякое преимущество ест(ь)

---

59 *На левом поле. Перевод*: выносливость.

60 *На левом поле. Перевод*: крепость и великодушие.

61 *На правом поле. Перевод*: вера и благая совесть.

вѣры вои*н*ския: первое что вѣра воинская е*ст*(ь) вѣра страда*л*(ь)ческая, е*ст*(ь) вѣра мученическая. In militibus fides martyriu(m)[62]. // *(л. 1546 об.)* За которую добръ воинъ подвизае*т*ся, и толикая страдания и бѣдс*т*ва восприе*м*ле*т*, кровь свою либо изливае*т*, или готовъ е*ст*(ь) излияти, д(у)шу свою полагае*т* или готовъ е*ст*(ь) положити.

Мы д(у)ховнии лица языко*м* то*л*(ь)ко да перо*м* вѣры борони*м*, лишъ бы то*л*(ь)ко и то в на*с* обрѣталося, а воини вѣры бороня*т* мече*м*, мы чернило*м*, а они кровию, мы на бума*ж*ка*х*, а они на поля*х* марсовы*х*. Мы которие в дому и въ тишинѣ седи*м*, хотя имѣе*м* вѣру, однако*ж* за тую не подвизае*м*ся, не стра*ж*демъ. Злато сие у на*с* без горнила, и невѣмы какову цѣну има*т*(ь), а воина доброго вѣра яко злато в горнилѣ искушенно. У ни*х* словеса Г(о)*с*(под)ня словеса чиста, сребро ра*ж*женно, искушенно, очищенно се*д*мерицею *(Пс. 11: 7)*. То ихъ вѣра, вѣра практическая, в само*м* дѣлѣ, не ум*ст*вите*л*(ь)ная то*л*(ь)ко, якоже въ духовны*х* лица*х*.

Е*ст*(ь) еще и другое преимуще*ст*во вѣры доброго воина, которую подражати всякому подобае*т* и о*т* доброго воина учитися вѣры. Ибо вопрошу васъ рцѣте ми: что воину усла*ж*дае*т* всякия горести котория в житии свое*м* вои*н*ско*м* восприе*м*ле*т*? Что ему безчисленныя тяжести легкими твори*т*? Что самую смер*т*(ь) желате*л*(ь)ную содѣловае*т*? Ужасно поистиннѣ, и натурѣ противно воину самому искати сме*р*ти! Мы всяки*м* образо*м* о*т* сме*р*ти о*т*вращае*м*ся, и гонящей за нами бѣжи*м* поелику може*м*, а не то*л*(ь)ко мы, но и на*й*мен(ь)шая муха, на*й*мен(ь)шое живо*т*ное сме*р*ти бѣгае*т*: а воинъ добръ са*м* за сме*р*тию гони*т*ся, са*м* сме*р*ти ище*т*, и оную наси*л*(ь)*ст*во*м* на себе привлекае*т*. Для чего та*к*? О*т*куду в не*м* такъ великодушное сме*р*ти презрѣние? Скажу ва*м* о*т*куду, о*т* вѣры. Вѣра тве*р*дая и несумѣнная в добро*м* воинѣ, за сме*р*т(ь) *временную* обѣщае*т* ему живо*т* вѣчны*й*. In militibus fides promittit pro morte vita(m)[63].

Такова вѣра твори*т* воина де*р*зновенна и доброхо*т*на на сме*р*ть, ибо *т*ве*р*до вѣруе*т* и вѣрити до*л*женъ, яко по труда*х* и тяжесте*х* свои*х* восприй*м*е*т* вѣчное упокоение, по нело*ж*ному словеси Х(ри)-

[62] *На правом поле. Перевод*: в воинской вере мученичество.

[63] *На левом поле. Перевод*: в воинской вере после смерти обещается жизнь.

с(то)-ву: «При*й*дѣте къ Мнѣ вси тру*ж*д(ающиися) и А*з* упок(ою вы)» *(Мф. 11: 28)*. Вѣру*ет* и до*л*женъ вѣрити, яко за терпение стяже*т* сп(а)-сение, по словеси Х(ри)*с*(то)ву: «В терпѣнии ваше*м* стяжите д(у)ши в(аша)» *(Лк. 21: 19)*.

Вѣру*ет* и до*л*женъ вѣр(ити) добръ воинъ, яко за подвиги восприй-ме*т* вѣнецъ нетлѣнны*й* на н(е)б(е)си, по словеси Павла с(вя)*т*(ого): «По*д*вигом добры*м* по*д*визахся, течение сове*р*(шихъ) вѣру соб(лю-дохъ): прочее о*т*ложися ми вѣнецъ» *(2 Тим. 4: 7–8)*.

Чита*й*те Апокалипси*с* главу 2 и 3, та*м* увидите каково воздая-ние обѣщае*т* Х(исто)с по*д*визающи*м*ся и побѣждающи*м*. 1. По-бѣждающе*м*у да*м* ясти о*т* древа живо*т*наго *(Отк. 2: 7)*. *// (л. 1547)* 2. Побѣждая*й* не има*т*(ь) вредитися о*т* вторыя сме*р*ти *(Отк. 2: 11)*. 3. Побѣ*ж*дающе*м*у да*м* ясти о*т* манны сокровенныя *(Отк. 2: 17)*. 4. Побѣждающему да*м* вла*ст*(ь) на*д* языки *(Отк. 2: 26)*. 5. Побѣждая*й* облече*т*ся въ ризы бѣлыя, и не вымажу имени его о*т* кни*г* жи-во*т*ных *(Отк. 3: 5)*. 6 Побѣждающаго сотворю сто*л*по*м* въ храмѣ Б(о)жие*м* *(Отк. 3: 12)*. 7. Побѣждающему да*м* сѣсти со Мною на пр(ѣ)-*с*толѣ Мое*м*, яко же и А*з* побѣди*х* и сѣдо*х* съ О(т)це*м* Мои*м* на пр(ѣ)-*с*толѣ Его *(Отк. 3: 21)*.

Сия су*т*(ь) обѣтования воин*ст*вующи*м* и побѣждающи*м* въ с(вя)-ще*н*ны*х* писании*х*, сие воздаяние трудолюбию воинскому.

О воздаяние всяку цѣну превосходящее! О заплато н(е)б(е)*с*ная, труда, по*д*виги, и побѣди воинския преизоби*л*(ь)но награ*ж*дающая! Сия вся награ*ж*дения н(е)б(е)*с*ная вѣчная, некончаемая добръ воинъ вѣрою себѣ стави*т* пре*д* очи мысленныя[64] и такою вѣрою вооруженъ, на вся вражия опо*л*чения де*рз*ае*т*, вся*кая страхова*ния презирае*т*, громовъ пушечны*х* и мушке*т*ны*х* не боитъся, баталию за игрушку вмѣняе*т*, вся*кия тяжести* за легко*ст*(ь), вся*кия горести за сладо*ст*(ь) почитае*т*, на огнѣ, на пулѣ, на мечи, на копия, на тисячу сме*р*те*й* аки нечувс*т*венъ устремляе*т*ся.

А о*т*куду ему сицевая де*р*зо*ст*(ь)? Реко*х* уже и паки гл(агол)ю, и тое*ж* стокра*т*но реку яко о*т* вѣры[65]. [Тая] Доброму воину *ест(ь)* щи*т* непобѣдим [*нрзб*] которы*м* вооружае*т* са*м* ап(о)*с*(то)лъ Паве*л*: на*д* всѣми рече сими воспр(иимше) щи*т* вѣры в(ъ немже) в(озможете) в(ся) с(трѣлы) л(укаваго) р(азжженныя) у(гасити) *(Еф. 6: 16)*.

[64] Будущая аки настоящая.

[65] Вѣра будущих бл(а)гъ.

А въ послании къ Евреом[66] како ве*т*хоз(авѣтныхъ) воиновъ похваляе*т* *вѣру*, всякъ дочитатися може*т*: вѣрою рече побѣдиша ц(а)рствия содѣяша правду, получиша обѣ*т*(ования), загра*д*(иша) уста л(ь)во*м*, угас(иша) силу огн(енную), избыша острия меча, возмогоша о*т* не*м*(още), быша крѣпции въ бр(анехъ), обратиша в бѣг*ст*во по*л*ки чужи*х* *(Евр. 11: 33–34)*.

О вѣро воинская на всякия противности *щите непобѣдимъ* тверде непоборимая! О ко*л*(ь) бл(а)жени и тр(еблажени) есте воини, котории вѣрою вооружени, сами доброхо*т*не ищете сме*р*ти [и неции и обрѣтаете ю].

Буде*т* время буде*т* которое в Апока*л*(ипсисе)[67] Иоанъ с(вя)*т*(ый) Б(о)гословъ пре*д*написа*л*, егда ч(е)л(овѣ)цы взыщу*т* смерти и не обрящу*т* ю, вожделѣю*т* умрети и бѣжи*т* о*т* нихъ смер*т*(ь) *(Отк. 9: 6)*.

Вы же, преславни воини, о коль бл(а)жени есте н(ы)нѣ, егда на бояхъ на баталиахъ ваши*х* <u>ищете сме*р*ти</u> [и обрѣтаете ю], яко желаемаго по труда*х* <u>упоения, яко сна</u> нѣко*его* пресладка*го*, о немже псало*м*ни*к* гл(агол)етъ: «Егда да*ст* возлюбленны*м* Свои*м* сонъ, се достояние Г(о)*с*(по)дне» *(Пс. 126: 2–3)*.

<u>Ищете</u> сме*р*ти яко пребогатой воинской здобычи, еюже богатѣете бога*тс*тво*м*, вѣчны*м*, нео*т*(ъ)емлемы*м*, некра*д*(нымъ) на н(е)б(е)си. <u>Ищете</u> смерти яко прево*ж*делѣннаго на ло<u>но Авраамле пре</u>несения *(Лк. 16: 22)*. <u>Ищете</u> сме*р*ти яко <u>споручници сп(а)сения</u> вашего, яко пе<u>ремѣны живота привре</u>м(еннаго) на живо*т* вѣчны*й*, я<u>ко кончини всяк</u>*их* бѣдс*т*въ скор(бей) и пе*ч*(алей) а начала вѣчны*х* неко*н*чаемы*х* бл(а)гъ н(е)б(е)*с*ныхъ. // *(л. 1547 об.)* <u>Ищете сме*р*ти</u> яко онаго неи*з*реченнаго радования на ложа*х* н(е)б(е)*с*ны*х*, о не*м*же псало*м*никъ гл(агол)етъ: «Возрадую*т*ся на ложахъ свои*х*, возн(ошения) Б(ожия) в г(ортани) и*х* и мечи о(боюду) о(стры)» *(Пс. 149: 5–6)*. Кто радуе*т*ся на ложа*х* н(е)б(е)*с*ны*х*? Радую*т*ся мученици, радую*т*ся воини на баталиа*х* па*д*шии. Почему позна*т*(ь)? Смотри что в рукахъ де*р*жа*т*. Мечи обоюду остри в рука*х* и*х*. Мече*м* воевали, о*т* меча упали *или паче встали* съ мечами яко съ гербо*м* своея вѣры, своего муже*ст*ва, своего послушания, и на ложа*х* н(е)б(е)*с*ных радую*т*ся. Возрадую*т*ся на ложа*х* свои*х* воз(ношения) Б(ожия в гортани ихъ) и мечи обоюду остры в рука*х* и*х*.

[66] С: 11 (*Евр. 11*).

[67] С: 9 (*Отк. 9*).

О таковы*х* написалъ въ Апока*л*(ипсисе)[68] Иоа*н*нъ Б(о)госло*в*: «Бл(а)жени ме*р*твии умирающии о Г(о)*с*(по)дѣ, о*т*н(ы)нѣ ей гл(агол)етъ Д(у)хъ да почиютъ о*т* трудовъ свои*х*, дѣла бо и*х* ходя*т* в слѣдъ с ними» *(Отк. 14: 13)*. Сие с(вя)щенное писание види*т*ся ясное, однако*ж* трудно*ст*(ь) в себѣ соде*р*жи*т* немалую. Что то то е*ст*(ь): бл(а)жени мер*т*вии[69] умирающии о Г(о)*с*(по)дѣ? Како мертвъ умирати може*т*? Аще е*ст*(ь) мер*т*въ, то уже [бол(ь)ше] *к тому* не умирае*т*. Труд*н*о*ст*(ь) сию толкуе*т* Амвроси*й* с(вя)*т*(ый) и гл(агол)етъ: може*т* рече мер*т*въ умирати. Каки*м* же образо*м*, *жителю с(вя)тый*?[70] Таки*м*: може*т* *кто* первѣе умрети произволение*м* и самохо*т*ство*м* на смер*т*(ь)[71], а пото*м* разлучение*м* д(у)ши о*т* тѣла, *о изрядное толкование!* И таковъ е*ст*(ь) добръ воинъ, который знаючи свое звание, и на бой всегда готовъ будучи, уже произволение*м* и самохо*т*ство*м* на смер*т*(ь), е*ст*(ь) аки ме*р*твъ, уже такому смер*т*(ь) не страшна, ибо хотя по есте*ст*ву живъ е*ст*(ь) и движе*т*ся, однако*ж* произволениемъ на смер*т*(ь), мертвъ е*ст*(ь). О блажени таковы ме*р*твии умирающии о Г(о)*с*(по)дѣ. И поистиннѣ умираю*т* о Г(о)*с*(по)дѣ, ибо хотя и всякъ хр(и)*с*тиански*й* ч(е)л(овѣ)къ, съ вѣрою православною и съ покаянием умирающи*й*, бл(а)женъ е*ст*(ь) и о Г(о)*с*(по)дѣ умирае*т*. Но воинъ добръ особинны*м* образо*м*. Воинъ умирае*т* съ верою, бо за вѣру житие свое полагае*т*, умирает съ наде*жд*ою, бо надѣе*т*ся за сме*р*ть получити живо*т* вѣчны*й*. Умирае*т* съ любовию ибо болшея любве никтоже има*т*(ь) аще кто д(у)шу свою положи*т* за други своя *(Ин. 15: 13)*. Умирае*т* съ терпение*м* толики*х* бѣдс*т*въ и тяжесте*й*, и в терпѣнии свое*м* стяжевае*т* д(у)шу с(вятую). Умирае*т* съ послушание*м*, и не просто рещи съ послушание*м*, но съ посл(ушанием) Х(ри)-*с*(то)вымъ который послушливъ бы*ст*(ь) даже до сме*р*ти, тѣмже и Б(о)гъ Его превознесе. Кто такъ умирае*т*, то*й* бл(а)женъ е*ст*(ь), то*й* умирае*т* о Г(о)*с*(по)дѣ. О таки*х* гласи*т* Апокалипси*с*: «Бл(а)жени мер*т*вии умирающии о Г(о)-*с*(по)дѣ, о*т*н(ы)нѣ ей гл(агол)е*т* Д(у)хъ да почию*т* о*т* трудовъ свои*х*».

О кто бы на*м* да*л* да быхо*м* научилися о*т* добры*х* воино*в* мы на*й*паче д(у)ховнии дво*ж*ды умирати, первѣе умрѣти миру, а пото*м* умрѣти

[68] С: 14 (*Отк. 14*).

[69] *Исправлено, в рукописи «мервтвии».*

[70] Первѣе умрѣти уме*р*щвление*м* плоти мертво*ст*(ь) Г(о)*с*(по)да своего на тѣлѣ носяще и распенше пло*т*(ь) свою съ стра*ст*(ь)ми и похо*т*(ь)ми, а пото*м* умирати разлучением души о*т* тѣла.

[71] Ищущи сме*р*ти.

натурѣ[72]. Кто бы на*м* далъ да быхо*м* о*т* добры*х* воиновъ научилися съ такою вѣрою умирати якоже они // *(л. 1548)* то е*ст*(ь) вѣровати яко сме*р*ть е*ст*(ь) по труда*х* упоение, по печале*х* радо*ст*(ь), по привреме*нном* житии, преселение на живо*т* вѣчны*й*, который на*м* купи*л* дража*й*шею кровию своею единоро*д*(ный) С(ы)нъ Б(о)жи*й*. И сия то е*ст*(ь) философиа которой вели*т* Паве*л* с(вя)*т*(ый) учитися Тимофею о*т* доброго воина. Сие завѣщание (предаю ти, чадо Тимофее, да воинс*т*вуеши добры*м* воинс*тв*о*м*), имѣя вѣру.

То вѣра Б(о)жия. *О ней же гла(гола)хъ*. Е*ст*(ь) еще иная вѣра ч(е)л(овѣче)ская то е*ст*(ь) вѣрно*ст*(ь) нача*л*(ь)нику своему. Сии двѣ вѣры, чу*т*(ь) не в равенс*т*вѣ ходя*т*. Бѣ*з* вѣры Б(о)жии нѣ*ст*(ь) мощно спастися, без вѣры ч(е)л(овѣче)*с*кой то е*ст*(ь) бе*з* вѣрности нѣ*ст*(ь) мощно вни*й*ти въ Ца*р*(ствие) Н(е)б(есное). Вѣрно*ст*(ь) сп(а)сае*т*, невѣрно*ст*(ь) погубляе*т*. Что погуби*ло* онаго прекраснаго свѣтоносца агг(е)ла которы*й* съ агг(е)ла ста*л* диаволо*м*? Невѣрно*ст*(ь) непокорение, ковъ, бунтъ на творца своего. Что погубило оны*х* бунтовщиковъ Кореа, Даф(ана) и Ави*р*(она) на Мо*и*сея воставши*х* и зе*м*лею поже*р*ты*х*? Невѣрно*ст*(ь) (непокорение, ковъ, бунтъ на творца своего). Что погуби*ло* оны*х* сообщников кореовы*х* 250 муже*й* на Мо*и*сея ропщущи*х*, и огне*м* свыше пораженых? Невѣ*р*(ность) (непокорение, ковъ, бунтъ на творца своего). Что змиевъ огненны*х яд* изостри на угрызение ропщущи*х*? Невѣрно*ст*(ь) (непокорение, ковъ, бунтъ на творца своего). Что Авесолома и Ахитофеля, онаго убо с(ы)на, [друга] тоже совѣтника и друга ц(а)рева[? Невѣ*р*] повѣси на древѣ? Невѣрно*ст*(ь) (непокорение, ковъ, бунтъ на творца своего). Что Иуду о*т* апосто*л*(ь)*ст*ва и друже*ст*ва Х(ри)*с*(то)ва со*т*вори с(ы)ном погибели? Невѣрно*ст*(ь). О проклята невѣрно*ст*(ь) колика зла твориши! Ко*л*(ь) много людей погубляеши! Того ради велегла*с*но Паве*л* ап(о)*с*(то)лъ зове*т*:[73] «Всяка д(у)ша власте*м* преде*р*жащи*м* да п(овинуется): нѣ*ст*(ь) бо вла*ст*(ь) (аще не от Бога, сущыя же власти от Бога учинены суть)» *(Рим. 13: 1)*.

А Петръ с(вя)*т*(ый) ап(о)*с*(то)лъ, верховны*й* повелѣвае*т* повиноватися во всяко*м* страсѣ вл(а)*д*(ы)камъ неточию бл(а)ги*м* и кро*т*ким но и строптивы*м* *(1 Пет. 2: 18)*. И тако пои*с*тиннѣ творяху онии пер-

[72] [И всегда ме*р*тво*ст*(ь) Г(о)*с*(по)да своего на тѣлѣ носити.]

[73] Ro: 13 (*Рим. 13*).

вии хр(и)*с*тиане.[74] Во времена ап(осто)*л*(ь)ская и тѣмъ послѣдствующая, *вѣдаете* кая бяше вла*ст*(ь)? Каковы ц(а)рие? Вся вла*ст*(ь) бяше еллинская, вси ц(а)рие быша идолослужители, и лютии хр(и)*с*тианъ гонители *и мучит(ели)*, однако*ж* Паве*л* с(вя)*т*(ый) и таковы*м* вели*т* повиноватися, пачеже и м(о)литися за ни*х*:[75] молю рече пре*ж*де всѣхь творити м(о)л(и)твы м(о)ления прошения, бл(а)годарения за вся ч(е)л(овѣ)ки за ц(а)ря, и за вся яже на власти су*т*(ь), се бо добро и при*ят*но пре*д* Сп(а)сителе*м* наши*м* Б(о)гомъ *(1 Тим. 2: 1–3)*.

Тако повиновалися и вѣрно служили свои*м* владыка*м* идолослужителе*м* онии с(вя)тии воини Андреи Стра*т*(илати), Феодори С*трат*(илати), Георгии Побѣд(оносци), Димитрии, и прочии т(ь)мочисленнии и*х*же Ц(е)рковъ Б(о)ж(ия). И кромѣ единого то*л*(ь)ко понуждения ко о*т*ве*р*жению Х(рист)а во все*м* повиновалися, во всяко*й* вѣрности работали. Вѣдуще колика бл(а)га обѣща*л* Х(ристо)с вѣрны*м* рабо*м* [свои*м*] и помняще оная слова Х(ри)*с*(то)ва: «Благи*й* рабе и вѣрны*й* въ малѣ былъ еси вѣр(енъ) на*д* м(ногими) т(я) п(оставлю): вни*й*ди в радо*ст*(ь) Г(оспода) с(воего)» *(Мф. 25: 23)*.

О*т* сихъ добрыхъ воиновъ вѣрне работавши*х* г(о)*с*(по)демъ свои*м* учися, всякъ хр(и)*ст*(ианский) ч(е)л(овѣ)че, вѣрности, учися и ты, еп(и)*с*(ко)пе Ефеский, то е*ст*(ь) д(у)ховны*й* чине, о*т* доброго воина вѣры слыши Павла с(вя)*т*(ого). Сие завѣщание (предаю ти, чадо Тимофее, да воинствуеши добрым воинством), имѣя вѣру.

// (л. 1548 об.) Еще остае*т* <u>бл(а)гая совѣ*ст*(ь)</u> которую съ вѣрою воинскою совокупляе*т* Паве*л* с(вя)*т*(ый). Вои*нст*ву*й* рече добрымъ воинствомъ имѣя вѣру и бл(а)гую совѣсть.

Но понеже тая бл(а)гая совѣ*ст*(ь) е*ст*(ь) слово*м* продо*л*жите*л*(ь)ная, а мнѣ *немощному* пора ве*р*ши*т*(ь) казанье, того ради о*т*ложу ей на иное время.

Н(ы)нѣ же языкъ и с(е)р*д*це мое движу къ тебѣ, всеми*л* Б(о)же нашъ, безконечное тебѣ буди бл(а)годарение, яко наставляючи на*с* пу*т*(ь) сп(а)сения ра*з*личныя на*м* образы показа*л* еси: далъ еси обра*з* вѣры Авраама, обра*з* послушания Исаака, обра*з* упования Иакова, образъ терпения Иова, образъ цѣломуд*р*ия Иосифа, обра*з* покаяния Давида. То тыя образы су*т*(ь) партикуля*р*ныхъ добродѣтеле*й*.

А образъ всяки*х* во обществѣ добродѣтеле*й* кто е*ст*(ь)? Добръ во-

[74] Повинующеся во все*м* вл(а)*д*(ы)камъ св(оимъ) кромѣ о*т*ве*р*жения Х(рист)а.

[75] За*ч*(ало) 282.

инъ. В добромъ воинѣ вся оныя вышереченныя добродѣтели *и прочия съ лишком* обрящеши. И для того Павел ап(о)*с*(то)лъ доброго воина к самому архиерейскому чину дае*т* во образец: сие рече завѣщание (предаю ти, чадо Тимофее, да воинствуеши добрым воинством, имѣя вѣру и благую совѣсть).

О коликое ваше превосходство, коликая похвала ваша, преслав(нии) воини, быти образце*м* всяки*х* добродѣтелей. Будѣте убо съ Б(о)жиею помощию таковыми яковыми ва*с* Павелъ с(вя)*т*(ый) гл(агол)етъ быти. Воин*ствуй*те, доброе воин*ств*о, и по научению Иоанна Кр(ести)т(е)ля никогоже обидѣте, ни оклеветайте и будите доволни оброки вашими *(Лк. 3: 14)*. Подвизайтеся противу враговъ не то*л*(ь)ко видимы*х*, но и невидимы*х*. Буди брань ваша не то*л*(ь)ко къ плоти и крови, но и къ миродержителе*м* тмы вѣка сего, къ духово*м* злобы подн(ебеснымъ)[76]. Да тако подвизающеся б(о)гоугоднѣ, приймете нетлѣнный вѣнецъ неувядаемыя славы н(е)б(е)*с*ныя, о Хр(и)*с*тѣ Иис(ус)ѣ Г(о)*с*(по)дѣ наше*м*, Ему слава купно съ О(т)цемъ и Д(у)хомъ н(ы)нѣ и въ безконечныя вѣки аминь.

РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1592г. Л. 1540–1548 об.

[76] Петръ с(вя)*т*(ый) [подвизае*т*] поощряе*т* на*с* на брань [1.Pet: 5] ***1 Пос(лание) П(етра) гл(ава) 5.*** «Трезвитеся, бодрствуйте, зане супоста*т* вашъ диавол а(ко) л(евъ) р(ыкая), х(одитъ), и(скы) к(ого) п(оглотити). Емуже противитеся тверди вѣрою» (*1 Пет. 5: 8–9*). *Примечание к авторским сокращениям:* ***яко левъ рыкая, ходитъ, искы кого поглотити:***

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 Границы и маркеры социальной стратификации России XVII–XX вв.: векторы исследования / под ред. Д.А. Редина. СПб.: Алетейя, 2018. 722 с.

2 *Громов М.Н.* О значении термина «философ» на Руси // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2: XVI — начало XVIII вв. / отв. ред. А.С. Демин. М.: Тип. Мин-ва культуры СССР, 1989. С. 447–480.

3 *Живов В.М., Успенский Б.А.* Царь и Бог: семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости / отв. ред. Б.А. Успенский. М.: Наука, 1987. С. 47–153.

4 *Живов В.М.* Стратегии пророчества: проповедь Стефана Яворского на память Алексея Человека Божия // Стих, язык, поэзия: памяти М.Л. Гаспарова. М.: РГГУ, 2006. С. 201–210.

5 *Киселева М.С.* Священная и гражданская история в контексте книжной барочной проповеди: к вопросу об истоках исторического знания в России // Vox: электр. филос. журн. 2014. Вып. 17. URL: http://vox-journal.org/content/vox17/Vox17-KiselevaMS.pdf (дата обращения: 10.01.2023).

6 *Кнабе Г.С.* Русская античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. М.: РГГУ, 2000. 240 с.

7 *Крашенинникова О.А.* Проповеди митрополита Стефана Яворского как публицистические сочинения // Очерки истории русской публицистики XVIII века. М.: ИМЛИ РАН, 2017. С. 96–170.

8 *Морозов П.* Феофан Прокопович как писатель. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1880. [2], II, 402, [1] с.

9 Панегирическая литература Петровского времени: Исследование и тексты / изд. подгот. В.П. Гребенюк; под ред. О.А. Державиной. М.: Наука, 1979. 311 с.

10 *Погосян Е., Сморжевских-Смирнова М.* «Яко аз на раны готов»: Петр I на иконе Таллиннского Никольского храма // Humaniora: Litterae Russicae. Тарту: Изд-во Тартус. ун-та, 2009. С. 11–37.

11 *Попович А.И.* Неизвестная проповедь митрополита Стефана (Яворского) о немом и глухом духе // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2022. № 1 (17). С. 151–171. DOI: 10.47132/2618-9674_2022_1_151

12 *Попович А.И.* Мученики на государевой службе: идеология и «лагерные проповеди» рубежа XVII–XVIII вв. // Новое прошлое / The New Past. 2023. № 2. (В печати.)

13 *Репина Л., Высокова В., Соболева Л.* Идеи и ценности: Британия и Россия в эпоху перемен // Quaestio Rossica. 2022. Т. 10, № 5. С. 1708–1723. DOI: 10.15826/qr.2022.5.756

14 *Самарин Ю.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники. М.: Унив. тип., 1844. [2], 230 с.

15 *Сморжевских-Смирнова М.* Ингерманландия, Эстляндия и Лифляндия в церковном панегирике Петровской эпохи. Tallinn: Tallinn University Press, 2013. 244 с.

16 *Терновский Ф.* Митрополит Стефан Яворский: (Биографический очерк) // Труды Киевской духовной академии. 1864. Январь. С. 36–70. Март. С. 237–290. Июнь. С. 137–186.
17 *Терновский Ф.* Южнорусское проповедничество XVI и XVII вв.: (По латино-польским образцам). Киев: Тип. И.А. Давиденко, 1869. 80 с.
18 *Чистович И.А.* Неизданные проповеди Стефана Яворского. СПб.: Тип. Деп. уделов, 1867. 112 с.
19 *Bartolini M.G.* "Engrave this memory in your heart as if on a tablet…": Memory, meditation, and visual imagery in seventeenth-century Ukrainian preaching // Canadian Slavonic Papers. 2020. Vol. 62, № 2. P. 154–181. DOI: 10.1080/00085006.2020.1750766
20 *Ivanov A.V.* A Spiritual Revolution: The Impact of Reformation and Enlightenment in Orthodox Russia. Madison; London: University of Wisconsin Press, 2020. xiv, 353 p.

Источники

21 Библиотека Феофилакта Лопатинского (ок. 1680 – 1741). Каталог / сост. Д.Д. Гальцин, Г.Н. Питулько. СПб.: Пушкинский Дом, 2016. 636 с.
22 Описание рукописей, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода / [А.И. Никольский]. СПб.: Синод. тип., 1906. Т. 2. Вып. 1. XII, 547 с.
23 РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1592г. Проповеди Стефана Яворского.
24 *Стефан Яворский.* Колесница четыреколесная (1704) // Стефан Яворский. Проповеди: [в 3 ч.]. М.: Синод. тип., 1805. Ч. 3. С. 185–224.
25 *Стефан Яворский.* Жатва торжественная (1705) // [*Певницкий В.*] Слова Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского // Труды Киевской духовной академии. 1874. Июль. С. 99–121.
26 *Стефан Яворский.* Рука Христова, Петру простираемая (14 июля 1709) // [*Певницкий В.*] Слова Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского // Труды Киевской духовной академии. 1875. Май. С. 486–505.
27 *Стефан Яворский.* Камень, идола Навуходоносорова сокрушивший, то есть Петр Первый (1709) // [*Певницкий В.*] Слова Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского // Труды Киевской духовной академии. 1875. Сентябрь. С. 463–492.
28 *Стефан Яворский.* Слово на воспоминание торжественной виктории Полтавской (27 июня 1716) // [*Певницкий В.*] Слова Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского // Труды Киевской духовной академии. 1877. Апрель. С. 123–142.
29 *Цицерон М.Т.* Избранные сочинения / сост. М. Гаспаров, С. Ошеров, В. Смирин; вступ. ст. Г. Кнабе. М.: Худож. лит., 1975. 454 с.

REFERENCES

1 Redin, D.A., editor. *Granitsy i markery sotsial'noi stratifikatsii Rossii XVII–XX vv.: vektory issledovaniia* [*Boundaries and Markers of Social Stratification in 17th–20th-Century Russia: Vectors of Research*]. St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2018. 722 p. (In Russian)

2 Gromov, M.N. "O znachenii termina 'filosof' na Rusi" ["On the Meaning of the Term 'Philosopher' in Old Russia"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 2: 16th — beginning 18th cs., ed. A.S. Demin. Moscow, Tipografiia Ministerstva kul'tury SSSR Publ., 1989, pp. 447–480. (In Russian)

3 Zhivov, V.M., and B.A. Uspenskii. "Tsar' i Bog: semioticheskie aspekty sakralizatsii monarkha v Rossii" ["Tsar and God: Semiotic Aspects of the Sacralization of the Monarch in Russia"]. Uspenskii, B.A., editor. *Iazyki kul'tury i problemy perevodimosti* [*Languages of Culture and Problems of Translatability*]. Moscow, Nauka Publ., 1987, pp. 47–153. (In Russian)

4 Zhivov, V.M. "Strategii prorochestva: propoved' Stefana Iavorskogo na pamiat' Alekseia Cheloveka Bozhiia" ["Strategies of Prophecy: Stefan Yavorsky's Sermon in Memory of Alexei the Man of God"]. *Stikh, iazyk, poeziia: pamiati M.L. Gasparova* [*Verse, Language, Poetry: In Memory of M.L. Gasparov*]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2006, pp. 201–210. (In Russian)

5 Kiseleva, M.S. "Sviashchennaia i grazhdanskaia istoriia v kontekste knizhnoi barochnoi propovedi: k voprosu ob istokakh istoricheskogo znaniia v Rossii" ["Sacred and Civil History in the Context of Baroque Book Preaching: On the Question of the Origins of Historical Knowledge in Russia"]. *Vox: elektronnyi filosofskii zhurnal* [*Vox: Electronic Philosophical Journal*], issue 17, 2014. Available at: http://vox-journal.org/content/vox17/Vox17-KiselevaMS.pdf (Accessed 10 January 2023). (In Russian)

6 Knabe, G.S. *Russkaia antichnost'. Soderzhanie, rol' i sud'ba antichnogo naslediia v kul'ture Rossii* [*Russian Antiquity. The Content, Role and Fate of the Ancient Heritage in the Culture of Russia*]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2000. 240 p. (In Russian)

7 Krasheninnikova, O.A. "Propovedi mitropolita Stefana Iavorskogo kak publitsisticheskie sochineniia" ["Sermons of Metropolitan Stefan Yavorsky as Journalistic Writings"]. *Ocherki istorii russkoi publitsistiki XVIII veka* [*Essays on the History of Russian Journalism of the 18th Century*]. Moscow, IWL RAS Publ., 2017, pp. 96–170. (In Russian)

8 Morozov, P. *Feofan Prokopovich kak pisatel'* [*Feofan Prokopovich as a Writer*]. St. Petersburg, Tipografiia V.S. Balasheva Publ., 1880. [2], II, 402, [1] p. (In Russian)

9 Grebeniuk, V.P., and O.A. Derzhavina, editors. *Panegiricheskaia literatura Petrovskogo vremeni: Issledovanie i teksty* [*Panegyric Literature of the Time of Peter the Great: Research and Texts*]. Moscow, Nauka Publ., 1979. 311 p. (In Russian)

10 Pogosian, E., and M. Smorzhevskikh-Smirnova. "'Iako az na rany gotov': Petr I na ikone Tallinnskogo Nikol'skogo khrama" ["'As I am ready for wounds:' Peter the Great on the Icon of the Tallinn Nikolsky Church"]. *Humaniora: Litterae Russicae.* Tartu, Tartu University Publ., 2009, pp. 11–37. (In Russian)

11 Popovich, A.I. "Neizvestnaia propoved' mitropolita Stefana (Iavorskogo) o nemom i glukhom dukhe" ["Metropolitan Stefan Yavorsky's Unknown Sermon on Deaf and Dumb Spirit"]. *Paleorosiia. Drevniaia Rus': vo vremeni, v lichnostiakh, v ideiakh* [*Paleorosia. Old Rus in Time, in Personalities, in Ideas*], no. 1 (17), 2022, pp. 151–171. DOI: 10.47132/2618-9674_2022_1_151 (In Russian)

12 Popovich, A.I. "Mucheniki na gosudarevoi sluzhbe: ideologiia i «lagernye propovedi» rubezha XVII–XVIII vv." ["Martyrs in the Service of the State: Ideology and 'Military Sermons' from the Turn of the 17th–18th Centuries"]. *Novoe proshloe* [*The New Past*], no. 2, 2023. (In Print.) (In Russian)

13 Repina, L., and V. Vysokova, and L. Soboleva. „Idei i tsennosti: Britaniia i Rossiia v epokhu peremen" ["Ideas and Values: Britain and Russia in an Era of Transition"]. *Quaestio Rossica*, vol. 10, no. 5, 2022, pp. 1708–1723. DOI: 10.15826/qr.2022.5.756 (In Russian)

14 Samarin, Iu. *Stefan Iavorskii i Feofan Prokopovich kak propovedniki* [*Stefan Yavorsky and Feofan Prokopovich as Preachers*]. Moscow, Universitetskaia tipografiia Publ., 1844. [2], 230 p. (In Russian)

15 Smorzhevskikh-Smirnova, M. *Ingermanlandiia, Estliandiia i Lifliandiia v tserkovnom panegirike Petrovskoi epokhi* [*Ingermanlandia, Estlandia and Livonia in a Church Panegyric of the Petrine Era*]. Tallinn, Tallinn University Press, 2013. 244 p. (In Russian)

16 Ternovskii, F. "Mitropolit Stefan Iavorskii: (Biograficheskii ocherk)" ["Mitropolit StefanYavorsky: (Biographical Sketch)"]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii* [*Proceedings of the Kyiv Theological Academy*], 1864, January, pp. 36–70, March, pp. 237–290, June, pp. 137–186. (In Russian)

17 Ternovskii, F. *Iuzhnorusskoe propovednichestvo XVI i XVII vv.: (Po latino-pol'skim obraztsam)* [*South Russian Preaching of the 16th and 17th Centuries: (According to Latin-Polish Samples)*]. Kiev, Tipografiia I.A. Davidenko Publ., 1869. 80 p. (In Russian)

18 Chistovich, I.A. *Neizdannye propovedi Stefana Iavorskogo* [*Unpublished Sermons of Stefan Yavorsky*]. St. Petersburg, Tipografiia Departamenta udelov Publ., 1867. 112 p. (In Russian)

19 Bartolini, Maria Grazia "'Engrave this memory in your heart as if on a tablet…:' Memory, meditation, and visual imagery in seventeenth-century Ukrainian preaching." *Canadian Slavonic Papers*, vol. 62, no. 2, 2020, pp. 154–181. DOI: 10.1080/00085006.2020.1750766 (In English)

20 Ivanov, A.V. *A Spiritual Revolution: The Impact of Reformation and Enlightenment in Orthodox Russia.* Madison, London, University of Wisconsin Press, 2020. xiv, 353 p. (In English)

***

Информация об авторе: Алексей Игоревич Попович — младший научный сотрудник лаборатории эдиционной археографии, ассистент кафедры русской и зарубежной литературы, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, ул. Мира, д. 19, 620002 г. Екатеринбург, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0658-8795

E-mail: alexeypopowich@mail.ru

Information about the author: Alexey I. Popovich, Junior Researcher of the Laboratory for the Study of Primary Sources, Assistant of Department of Russian and Foreign Literature, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin, Mira 19, 620002 Yekaterinburg, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0658-8795

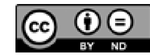
E-mail: alexeypopowich@mail.ru

***

Для цитирования: *Попович А.И.* Смерть и жизнь «на общую пользу» в Петровскую эпоху: две проповеди Стефана Яворского // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 83–138. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-83-138

For citation: Popovich, A.I. “Death and Life ‘for the Common Good’ in the Petrine Era: Two Sermons of Stefan Yavorsky.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 83–138. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-83-138

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-139-148
https://elibrary.ru/XERHEC



Н.А. Демичева

«КОЛЯДА ДЛЯ МАЛЫХ ДѢТОК» В КОНТЕКСТЕ КОНВОЛЮТА XVII–XVIII ВВ.: К ИСТОРИИ ВИРШЕЙ О РОЗГЕ

Аннотация: В статье анализируется стихотворный текст «Коляда для малых дѣток», который написан на «простой мове» и находится в конволюте XVII–XVIII вв. из собрания рукописных книг Т.Ф. Большакова (РГБ. Ф. 37. № 23). Эти вирши относятся к группе произведений, в которых восхваляется розга и одобряется практика физического наказания детей. По мнению автора статьи, источником всех этих текстов являются польские вирши о розге XVII в., один из вариантов которых дошел в составе польского учебника “Elementa Pverilis Institutionis” редакции 1736 г. Путем сопоставительного анализа было установлено, что «Коляда для малых дѣток» представляет собой дословный перевод польского текста, содержит существенное количество полонизмов и свидетельства неправильного понимания переводчиком некоторых польских слов. Это отличает данное произведение от виршей о розге в русской учебной литературе XVII–XVIII вв. («Букваре» Симеона Полоцкого, азбуковниках XVII в.), в которых отсутствуют полонизмы и переводческие ошибки, внесены изменения в порядок слов, строк, рифмы, есть элементы, свидетельствующие о культурной адаптации. В конволюте (РГБ. Ф. 37. № 23) «Коляда для малых дѣток» находится в контексте нравоучительных произведений, объединена с ними темой пороков и их разрушительного воздействия на человеческую личность. В рамках указанного сборника вирши функционально связаны с последующим текстом — «Сказанiе о грамотѣ», так как оба произведения могли использоваться в образовательных целях.

Ключевые слова: вирши о розгах, переводные вирши XVII — начала XVIII в., рукописные сборники XVII–XVIII вв., собрание Т.Ф. Большакова.

Natalia A. Demicheva

KOLYADA FOR LITTLE CHILDREN IN THE CONTEXT OF CONVOLUTE OF THE 17TH–18TH CENTURIES: TO THE HISTORY OF VERSES ON A ROD

Abstract: The article examines the poetic text *Kolyada for Little Children*, which is written in a "prosta mova" (language of Lithuanian Rus') and is in the convolute of the 17th–18th Centuries from the collection of manuscripts by T.F. Bolshakov (RSL, f. 37, no. 23). The verses belong to a group of works in which a rod is praised and the practice of physical punishment of children is approved. According to the article's author, the source of all the texts are Polish verses 17th century on a rod, one of the versions of which came as part of the Polish textbook *Elementa Pverilis Institutionis* edited in 1736. By comparative analysis, it was found that *Kolyada for Liittle Children* is a literal translation of the Polish text, contains a significant number of polonisms and evidence of misunderstanding by the translator of some Polish words. The fact distinguishes the work from the verses on a rod in the Russian educational literature of the 17th–18th centuries (Simeon Polotsky's *ABC-book*, alphabet books of the 17th century), in which there aren't any polonisms and translation errors, changes have been made to the order of words, lines, rhymes, there are elements indicating cultural adaptation. In the convolute (RSL, f. 37, no. 23) *Kolyada for Little Children* is in the context of moral works, united with them by the theme of vices and their destructive consequences for human personality. In the collection the verses are functionally connected with subsequent text — the *Legend of Literacy*, since both texts could be used for educational purposes.

Keywords: verses on rods, translated verses of the 17th — the beginning of the 18th century, manuscripts of the 17th–18th centuries, Bolshakov collection.

Сборник № 23 из собрания Т.Ф. Большакова, хранящегося в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, представляет собой конволют XVII–XVIII вв.: в сборник житий и слов вплетены фрагменты другой рукописи (л. 18–48, 331–333) [9, с. 15–21].

В добавленном фрагменте содержится стихотворный текст, озаглавленный как «Коляда для малых дѣток». Данное произведение посвящено популярной в немецкой, польской и русской учебной литературе теме физического наказания детей, которая воплотилась в том числе в виршах в «Букваре» Симеона Полоцкого, азбуковниках

XVII в. [1; 2; 3; 5; 6, с. 55–58; 7, с. 107–108, 218–219]. Положительное отношение к использованию розг в ходе воспитания и обучения было легализовано авторитетом Священного Писания, основной источник вдохновения для поэтических произведений на эту тему в христианских странах — Притчи Соломона: «Кто жалеет розги своей, тот ненавидит сына; а кто любит, тот с детства наказывает его» (Притч. 13: 24), «Глупость привязалась к сердцу юноши, но исправительная розга удалит ее от него» (Притч. 25: 15), «Не оставляй юноши без наказания: если накажешь его розгою, он не умрет; ты накажешь его розгою и спасешь душу его от преисподней» (Притч. 23: 13, 14); «Розга и обличение дают мудрость; но отрок, оставленный в небрежении, делает стыд своей матери» (Притч. 29: 15).

«Коляда для малых дѣток» написана на «простой мове» (язык Юго-Западной Руси, один из официальных языков Великого княжества Литовского) и содержит много полонизмов, что свидетельствует о том, что текст является переводным. По нашему мнению, источником произведения являлись польские вирши о розге XVII в., один из вариантов которых был зафиксирован в редакции 1736 г. польского учебника “Elementa Pverilis Institutionis” [1]. Тексты очень близки, различаются лишь наличием последнего двустишия в «Коляде для малых дѣток» в сборнике (РГБ. Ф. 37. № 23). Заглавие и финальные строчки, в которых дано жанровое определение (коляда) и указан адресат (дети), также восходят, как мы предполагаем, к польской литературной традиции и были в том варианте польских виршей, который стал непосредственным источником «Коляды для малых дѣток». М.А. Корзо справедливо связывает тексты о розгах с праздником Григорианки [1], который отмечался 12 марта в день Григория Великого и представлял собой торжественное школьное мероприятие, включающее в себя в том числе маскарад, сопровождаемый распеванием песен, и поход в лес для собирания прутьев с целью сделать из них потом розги [8, с. 385–387, 394–399].

При сопоставлении польского и юго-западнорусского вариантов становится явным то, что перевод был дословным, полностью сохранены все рифмы, в большинстве случаев оставлен даже порядок слов. В некоторых случаях автор перевода использует лексические заимствования из оригинала: например, «мистр», «мистрина» (от польск. “mistrz” ‘мастер, учитель’), «цнота» (польск. “cnota” ‘добродетель’),

«карбачь» (польск. “korbacz” ‘кожаный кнут, батог’). Интересен также выбор словоформы «родичом» для передачи “rodzicom” (польск. “rodzice” ‘родители’), т. е. был использован наиболее похожий на оригинал вариант в плане выражения, однако при этом искажена семантика — изначально речь идет именно о том, что в результате физического воздействия дети становятся послушными родителями, а не вообще любым родственникам, что раскрывается далее в упоминании матери, бьющей своего ребенка розгой («Розкою, гды матка дитя будет сѣкла…», «…тіи матки, которіи встягают розкою малыи дѣтки» [10, л. 30]). Есть также еще одна неточность в переводе: “Uczy Paciorka” переведено как «Учит пис(ь)ма», хотя слово “paciorek” этимологически связано с латинским названием молитвы “Pater noster” и имеет значение ‘молитва’ [4, с. 90]. Учитывая вышеобозначенные особенности «Коляды для малых дѣток», можно сделать вывод о том, что ее создатель не был искусным переводчиком.

Таблица — Вирши о розге:
польский вариант и «Коляда для малых дѣток»
Table — Verses about a rod:
the Polish version and *Kolyada for little children*

Учебник “Elementa Pverilis Institutionis” (редакция 1736 г.)	**«Коляда для малых дѣток» (РГБ. Ф. 37. № 23)**
Roszczką Duch Swięty Dziateczki bić radzi;	Розкою Д(у)хъ С(вя)тыи дѣточки бит(ь) рядит,
Roszczka bynamniey zdrowiu nie zawadzi.	Розкою би намнѣи здоров(ь)ѣ не забадитъ.
Roszczka popędza rozumu do głowy:	Розка попужает розоумъ до головы,
Uczy Paciorka, y broni złey mowy.	Учит пис(ь)ма, а боронитъ злой мовы.
Roszczka rodzicom posłusznemi czyni,	Розка родичом послушними чинит,
Kozły wypędza: a uczy łaciny.	Розка выпущает, а учит латини.
Roszczka choć bije nie połomie kości,	Розкою хот(ь) бье, не поломит(ь) костіи,
Dziatki hamuie od wszelakiey złości:	Дѣток гамуе от всякой злости.
Roszczką gdy Dziecię Matka będzie siekła,	Розкою, гды матка дитя будет сѣкла,
Wybawi pewnie duszę iego z piekła.	Выбавит певне д(у)шу его с пекла.
Roszczka naucza y zarabiać chleba:	Розка наоучает и заробляет и хлѣба,
Roszczka Dziateczki prowadzi do nieba.	Розка провадит дѣточки до н(е)ба.
Roszczka wszelakich cnot bywa mistrzyni.	Розка всякихъ цнотъ есть мистрины,
Roszczka y ze złych Dziatek dobre czyni.	Розка и злых дѣток добрых чини.

Matka gdy roszczki na Dziecię żałuie,
Powroz na szyię pewnie mu gotuie.
Błogosław Boże Mistrze y te Matki

Ktore wścinaią roszczką małe Dziatki.
Błogosław Boże y takowe Lassy,
Gdzie roszczki rosną: iak wnaydłuższe czasy.
Na małych dobra iest Roszczka brzozowa,
Na starych korbacz, albo wić dębowa.
[1, с. 104–105]

Матка, гды розки на дитя жалуе,
Поврот на шію ему лечь готуе.
Бл(аго)с(ло)ви, Хр(и)сте Б(о)же, мистри
и тіи матки,
Которіи встягают розкою малыи дѣтки.
Бл(аго)с(ло)ви, Б(о)же, и тіи ляси,
Где розки ростут и на довгіи часы.
На малыхъ — добра розка березовая,

А старим — карбачь, або насѣка дубовая.
Звѣзда дѣтком тую коляду дае,
Претож еи за нюю нех жаденъ не лае.
[10, л. 29 об. — 30]

В виршах о розгах в русской учебной литературе XVII–XVIII вв. нет полонизмов, не содержится указанных переводческих ошибок (ср.: «Учитъ молитве и злыхъ всехъ встягаетъ. // Розга родителемъ послушны дети творитъ» [1, с. 106], «Учит тыя молитве и от злобе встает» [3]), в некоторых случаях в них изменен порядок слов, строк, использованы другие рифмы. Тексты подверглись и культурной адаптации: отсутствует упоминание о жанре коляды, связанном в данном контексте с европейской (в первую очередь немецкой) традицией походов школьников в лес на праздник Григорианки с целью собирания прутьев для розг; фраза об обучении латыни заменена на слова об обучении Священному Писанию («Розга, дети, Святому учит писанию…» [3], «Розга Божественнаго писанія учитъ» [1, с. 106]). В них имеются и иные трансформации: добавляются другие заголовки и заключительные строки («Подарок учащимся детем во младости // Иже дарствит ранимым честность во старости <…>. Млад убо не может ся без розги учити, // Той же без жезла стар сый не может ходити. // Аще же из младенца не бить возрастится, // Старости неудостиг безгодно скончится. // Прими дар сей, чадо, от моею руку // И храни, и опасно на твою науку» [3]; «Младъ бо безъ розги не можетъ ся воумити, // Старый же безъ жезла не можетъ ходити. // Аще ли же безъ розги изъ млада возрастится, //Старости не достигъ, удобь скончится» [1, с. 106]), иногда вставляются новые строки и выражения (например, в некоторых вариантах, помимо березовых и дубовых розг, упоминаются черемховые). В связи с этим данные переводы можно оценить

как более правильные и грамотные, чем «Коляда для малых дѣток», однако при этом они более свободно интерпретируют польский оригинал.

При характеристике идейно-художественного своеобразия «Коляды для малых дѣток» в контексте конволюта (РГБ. Ф. 37. № 23) следует уточнить, что особенности, о которых пойдет речь, присутствовали по большей части уже и в польском оригинале, представление о котором дают вирши в учебнике "Elementa Pverilis Institutionis" (редакция 1736 г.).

«Коляда для малых дѣток» имеет кольцевую композицию: заголовок перекликается с финальными строками. Семантическим центром текста является образ розги, к нему привлекается внимание за счет частого употребления слова «розка» (15 раз), в основном анафорического (11 раз). Данный образ раскрывается на протяжении всего произведения, он связывается со следующими темами:

1) физическое насилие над детьми. В тексте розга представлена как орудие для нанесения ударов, слово «розка» употребляется в контексте глаголов «бить», «сечь» и т. д. («Розкою Д(у)хъ С(вя)тыи дѣточки бит(ь) рядит», «Розкою хот(ь) бье…», «Розкою, гды матка дитя будет сѣкла…», «Которіи встягают розкою малыи дѣтки» [10, л. 29 об. — 30]). При этом указывается на безопасность розги для здоровья: «Розкою би намнѣи здоров(ь)ѣ не забадитъ», «…не поломит(ь) костіи» [10, л. 29 об.];

2) обучение детей. Розга охарактеризована как средство, позволяющее получить различные знания и навыки, что выражено использованием в этом контексте глаголов «учить», употреблением по отношению к розге лексемы «мистрина» ('учительница'): «Розка попужает розоумъ до головы, // Учит пис(ь)ма…», «Розка выпущает, а учит латини», «Розка наоучает и заробляет и хлѣба…», «Розка всякихъ цнотъ есть мистрины» [10, л. 29 об. — 30];

3) недостатки детей, их моральные и поведенческие качества. В тексте избиение розгами представлено как способ исправления недостатков, улучшения поведения и нравственных качеств детей («Розка родичом послушними чинит...», «Розка и злых дѣток добрых чини…», «Розка всякихъ цнотъ есть мистрины» [10, л. 29 об. — 30]);

4) будущее детей. В произведении акцентируется внимание на том, что использование розг — необходимое условие для обеспече-

ния благополучного будущего ребенка, как земного, так и загробного («Дѣток гамуе от всякой злости. // Розкою, гды матка дитя будет сѣкла, // Выбавит певне д(у)шу его с пекла»; «Розка провадит дѣточки до н(е)ба»; «Матка, гды розки на дитя жалуе, // Поврот на шію ему лечь готуе» [10, л. 30]).

Заметим, что все перечисленные темы связаны с детьми, которые являются объектами воздействия, в качестве субъектов указаны родственники (в первую очередь мать) и учителя. Розга в произведении выступает как эффективное средство воспитания и обучения, приносящее исключительно пользу детям. В тексте указывается на то, что применение розг является богоугодным делом: оно санкционируется Святым Духом («Розкою Д(у)хъ С(вя)тыи дѣточки бит(ь) рядит» [10, л. 29 об.]), благословляются субъекты избиения и материал, из которого делаются розги («Бл(аго)с(ло)ви, Хр(и)сте Б(о)же, мистри и тіи матки, // Которіи встягают розкою малыи дѣтки. //Бл(аго)с(ло)ви, Б(о)же, и тіи ляси, //Где розки ростут и на довгіи часы» [10, л. 30]), высказывания соотносятся с Притчами Соломона.

«Коляда для малых дѣток» помещена в контекст нравоучительных произведений. Например, на л. 12–16 об. находится произведение эсхатологической направленности без начала; на л. 19 — текст без начала, в котором излагаются правила христианского поведения, в том числе говорится о необходимости читать книги и им следовать; на л. 30 об. – 31 об. — толкование Евангелия от Матфея, в котором в том числе осуждаются такие пороки, как гордость; на л. 31 об. – 32 — произведение «О хоробахъ и припадкахъ на ч(е)л(вѣ)ка», в котором обосновывается идея, заключающаяся в том, что болезни насылаются за грехи человека, за его порочное поведение. Тема пороков, их негативных последствий для человека отражается и в «Коляде для малых дѣток», только взгляд на нее более оптимистичный и деятельный, так как в ней описывается метод искоренения пороков в детстве, позволяющий обеспечить человеку хорошее будущее как при жизни, так и после смерти.

Непосредственно за этими виршами следует «Сказаніе о грамотѣ» [10, л. 30–30 об.], которое представляет собой краткое изложение истории греческого и русского алфавита, вероятно, использовавшееся в образовательных целях. Напомним, что вирши о розгах чаще всего как раз находятся в составе учебных книг (“Elementa Pverilis Institutionis” (редакция 1736 г.), азбуковники), жанр «коляды», свя-

занный с традицией собирать прутья для розг во время школьного праздника, также имеет непосредственное отношение к обучению.

Таким образом, вирши под названием «Коляда для малых дѣток» в сборнике (РГБ. Ф. 37. № 23) представляют собой перевод польского стихотворного произведения, наиболее близкий вариант которого известен в составе учебника "Elementa Pverilis Institutionis" в редакции 1736 г. Сопоставительный анализ показал, что перевод является дословным, содержит много полонизмов, а также некоторые неточности в интерпретации значений польских слов. Основную часть исследуемых виршей обрамляют заголовок и финальные строки, содержащие указания на жанр и адресата. Образ розги является ключевым, в произведении к ее использованию в ходе воспитания и обучения выражено положительное отношение: физическое воздействие на детей представлено как богоугодное, приносящее пользу их интеллектуальному развитию, способствующее исправлению недостатков, совершенствованию детей в морально-этическом плане. Тематически «Коляда для малых дѣток» имеет пересечения с произведениями для назидательного чтения, с которыми она дошла в составе одной из частей конволюта. Функционально она связана со следующим за виршами «Сказанiем о грамотѣ», так как оба текста, вероятно, использовались для обучения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Корзо М.А.* К истории польско-латинских учебников для начального обучения XVII–XVIII вв. // Отечественная и зарубежная педагогика. 2016. № 3 (30). С. 98–108.

2 *Кошелева О.Е.* Тексты о воспитании детей в литературе российского барокко (школьные азбуковники XVII века) // Детство в научных, образовательных и художественных текстах. Казань: Казанский ун-т, 2011. С. 14–21.

3 *Кошелева О.Е.* Устрашение детей розгами в русских текстах XVII века: литературная традиция или реальность? // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2013. Т. 4. Вып. 6 (22). URL: https://arxiv.gaugn.ru/s207987840000603-2-1/ (дата обращения: 25.10.2022).

4 *Матейкович Е.В.* Польский язык как посредник иноязычного влияния на русские говоры Латгалии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. 2012. № 3. С. 87–95.

5 *Мордовцев Д.Л.* О русских школьных книгах XVII века. М.: Унив. тип., 1862. 102 с.

6 *Ровинский Д.* Русские народные картинки. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1881. Кн. V. 567 с.
7 *Bragone M.C.* Alfavitar radi učenija malych detej. Un abbecedario nella Russia del Seicento. Firenze: Firenze University Press, 2008. 285 p.
8 *Gansiniec R.* Gregorianki // Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej. 1954. № 45 (2). S. 385–426.

Источники

9 *Георгиевский Г.П.* Рукописи Т.Ф. Большакова, хранящиеся в Императорском Московском и Румянцевском музее. Пг.: Тип. Имп. Акад. наук, 1914. 455 с.
10 РГБ. Ф. 37. Собр. Т.Ф. Большакова. № 23. 337 л.

REFERENCES

1 Korzo, M.A. “K istorii pol’sko-latinskikh uchebnikov dlia nachal’nogo obucheniia XVII–XVIII vv.” [“On the History of Polish-Latin Textbooks for Primary Education of the 17th–18th Centuries”]. *Otechestvennaia i zarubezhnaia pedagogika*, no. 3 (30), 2016, pp. 98–108. (In Russian)
2 Kosheleva, O.E. “Teksty o vospitanii detei v literature rossiiskogo barokko (shkol’nye azbukovniki XVII veka)” [“Texts about Upbringing of Children in the Literature of Russian Baroque (School ABC-books of the 17th Century)”]. *Detstvo v nauchnykh, obrazovatel’nykh i khudozhestvennykh tekstakh* [*Childhood in Scientific, Educational and Artistic Texts*]. Kazan, Kazan University Publ., 2011, pp. 14–21. (In Russian)
3 Kosheleva, O.E. “Ustrashenie detei rozgami v russkikh tekstakh XVII veka: literaturnaia traditsiia ili real’nost’?” [“Intimidation of Children with Rods in Russian Texts of the 17th Century: Literary Tradition or Reality?”]. *Elektronnyi nauchno-obrazovatel’nyi zhurnal “Istoriia”*, vol. 4, no. 6 (22), 2013. Available at: https://arxiv.gaugn.ru/s207987840000603-2-1/ (Accessed 25 October 2022). (In Russian)
4 Mateikovich, E.V. “Pol’skii iazyk kak posrednik inoiazychnogo vliianiia na russkie govory Latgalii” [“The Polish Language as an Intermediary Language for Foreign Influence on Russian Subdialects in Latgale”]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriia: Teoriia iazyka. Semiotika. Semantika*, no. 3, 2012, pp. 87–95. (In Russian)
5 Mordovtsev, D.L. *O russkikh shkol’nykh knigakh XVII veka* [*On Russian School Books of the 17th Century*]. Moscow, Universitetskaia tipografiia Publ., 1862. 102 p. (In Russian)
6 Rovinskii, D. *Russkie narodnye kartinki* [*Russian Folk Pictures*], book 5. St. Petersburg, Imperatorskaia Akademiia nauk Publ., 1881. 567 p. (In Russian)
7 Bragone, Maria Cristina. *Alfavitar radi učenija malych detej. Un abbecedario nella Russia del Seicento*. Firenze, Firenze University Press, 2008. 285 p. (In Italian)
8 Gansiniec, Ryszard. “Gregorianki.” *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, no. 45 (2), 1954, pp. 385–426. (In Polish)

***

Информация об авторе: Наталья Алексеевна Демичева — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0572-4887

E-mail: natadem@bk.ru

Information about the author: Natalia A. Demicheva, PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0572-4887

E-mail: natadem@bk.ru

***

Для цитирования: *Демичева Н.А.* «Коляда для малых дѣток» в контексте конволюта XVII–XVIII вв.: к истории виршей о розге // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 139–148. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-139-148

For citation: Demicheva, N.A. "'Kolyada for Little Children' in the Context of Convolute of the 17th–18th Centuries: to the History of Verses on a Rod." *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 139–148. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-139-148

ПОЭТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-151-217
https://elibrary.ru/XIEQTW

А.С. Демин

СЕРИЯ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ЛИТЕРАТУРНЫМИ ПАМЯТНИКАМИ XI — НАЧАЛА XVIII ВВ.

Аннотация: Предлагаемая герменевтическая работа состоит из 12 очерков о неизученных литературных особенностях некоторых древнерусских произведений с XI по начало XVIII вв. В первой статье обозреваются предметно-изобразительные мотивы в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Вторая статья раскрывает отношения автора «Сказания о Борисе и Глебе» к князю Борису как к светскому персонажу. Третья — заметка о характере изобразительности «Повести временных лет». Четвертый очерк обращает внимание на древнерусские ассоциации к понятию «восток». В пятой статье рассматривается изображение потустороннего мира в «Хождении Богородицы по мукам» по списку 1602 г. Шестой очерк касается изображения людей в рукописном патериковом сборнике 1628 г. В седьмой статье предпринята попытка на основе поэтики произведения передатировать «Повесть о Тимофее Владимирском» с XV в. на вторую половину XVII в. Восьмая статья анализирует литературную обработку «Сказания о Мамаевом побоище» в списке 1689 г. Девятый очерк повествует о предметно-бытовом фоне старопечатного «Пролога» 1696 г. Десятая заметка посвящена шутовской «Повести о португальском посольстве» начала XVIII в. В одиннадцатой заметке говорится об облике Василия Златовласого в одноименной повести по списку первой половины XVIII в. Завершается данная работа двенадцатой статьей — постановкой проблемы о типологии древнерусских рукописных сборников непостоянного состава с точки зрения поэтики.

Ключевые слова: изобразительность, герменевтика, поэтика, текстология, кодикология.

Anatoly S. Demin

ISSUES ON OLD RUSSIAN LITERARY MONUMENTS OF THE 11TH — THE BEGINNING OF THE 18TH CENTURIES

Abstract: The hermeneutic work consists of twelve essays on the unexplored literary features of some Old Russian works from the 11th to the beginning of the 18th centuries. The first article reviews the subject-pictorial motifs in the

Sermon on Law and Grace by Metropolitan Hilarion. The second article reveals the relationship of author of the *Tale of Boris and Gleb* to Prince Boris as a secular character. The third is a note on the nature of depiction of the *Tale of Bygone Years*. The fourth essay draws attention to the Old Russian associations to the concept of "East." The fifth article discusses the image of the other world in the *Walking of the Virgin through the Torments* according to the list of 1602. The sixth essay concerns the people's image in the manuscript patericon collection of 1628. In the seventh article, an attempt was made to transfer the *Tale of Timothy of Vladimir* from the 15th century on the basis of work's poetics for the second half of the seventeenth century. The eighth article analyzes the literary processing of the *Tale of the Battle of Mamaev* in the list of 1689. The ninth essay tells about the subject-everyday background of the early printed *Prologue* of 1696. The tenth note examines the clownish *Tale of the Portuguese Embassy* of the early 18th century. The eleventh note tells about the appearance of Vasily the Golden-haired in the story of the same name according to the list of the first half of the 18th century. The work ends with the twelfth article — the formulation of the problem of the typology of Old Russian manuscript collections of non-permanent composition from the point of poetics' view.

Keywords: figurativeness, hermeneutics, poetics, textology, codicology.

1. Предметные мотивы в «Слове о Законе и Благодати» Илариона

На поэтику «Слова о Законе о Благодати» митрополита Илариона после работ Д.С. Лихачева и Р.О. Якобсона исследователи стали обращать внимание почти в обязательном порядке. Поле для наблюдений, особенно о риторике Илариона, оказалось очень широким. Однако, помимо риторики, в «Слове» существует еще одна литературная сфера. Это — предметные мотивы, т. е. упоминания предметов и предметных действий.

Конечно, большинству предметных упоминаний у ученого книжника Илариона можно найти источники и параллели в гимнографии, «словах», Библии и иных церковных произведениях XI в. (кстати, такая огромная работа еще не проделана). Большинство высказываний Илариона, упоминавшие предметные объекты или действия, имели переносный, символический смысл, но определенные предметные оттенки в подобных высказываниях все-таки сохранялись у Илариона, на что указывает контекст его высказываний.

Нас интересуют предметные мотивы в тексте «Слова о Законе и Благодати» независимо от того, заимствованы они или оригинальны,

сосредоточенность Илариона на определенных предметных мотивах. Наблюдения предпринимаем по словосочетаниям в тексте «Слова» в старейшем его списке середины XV в. (ГИМ. Синод. собр. № 591), в последовательности упоминаемых предметных мотивов.

Начнем наблюдения с «пространственных» мотивов. Мотив «одевания» был относительно распространенным в «Слове». Так, в начале «Слова» Иларион отметил, что Христос «*въ плоть одевься*, приде» [14, с. 13, л. 168б]. Эта плоть — реальное человеческое тело: «Къ живущии бо *на земли человекомъ*, въ плоть одевься, *приде*».

Еще раз Иларион реально «одел» Христа, который «яко человекъ, *повиться въ пелены*» [14, с. 20, л. 176б].

«Одевал» Иларион и князя Владимира: «*съвлече* же ся убо каганъ нашь <…> съ *ризами* ветъхааго человека <…> и вълезе въ святую *купель* <…> воды <…> въ Христа *облечеся*, и изиде от купели, *белобразуяся*» [14, с. 27–28, л. 186а]. В этой фразе упоминание «одевательных» действий и реальной купели с водой указывало на присутствие предметного оттенка «одевания» Владимира во что-то белое.

Далее Иларион «нарядил» Владимира совсем роскошно: «ты правдою бе *облеченъ*, крепостию *препоясанъ*, истиною *обутъ*, съмысломъ *венчанъ*, и милостынею, яко *гривною* и утварью златою, *красуяся*» [14, с. 34, л. 194а]. Во фразе предметно-«одевательны» все действия и упоминание гривны в конце перечисления. Иларион неотчетливо обозначил внешний представительный облик князя.

К прочим людям Иларион тоже применил мотив «одевания»: «купель пакы порождениа сыны свои въ нетление *облачить*» [14, с. 19, л. 175а], «нагы *одевая*» [14, с. 31, л. 189б]; «нагыимъ *одение*» [14, с. 34, л. 194а].

Наконец, у Илариона были «одеты» и церкви: «епископи сташа пред святыимъ олтаремь <…> украсиша и въ лепоту *одеша* святыа церкви» [14, с. 28–29, л. 187а].

Даже Киева коснулся мотив «одевания»: «градъ твои Кыевъ величьствомъ, яко *венцемь, обложилъ*» [14, с. 33, л. 192а].

Повтор мотива «одевания» вносил в «Слово» ощущение красоты и благополучия.

Следующим пространственным мотивом в «Слове» можно считать **мотив «входа»** во что-то материальное внутрь. Например, Христос «съниде съ небесе, *въ утробу девици* въходя; приатъ же ѝ девица

<…> *въ кущу плътяную* не болевьши» [14, с. 15, л. 171а]. Предполагаю, что здесь Иларион создал объемный образ женской «утробы», сопоставив ее с хижиной, куда входят свободно. Продолжением этого образа служила фраза: Христос «*утробу* матерьню *растяаше*» [14, с. 20, л. 176б] — растягивал «утробу».

К самому же Христу в «Слове» относился предметный мотив «входа» во что-то: «*обнажився, вълезе въ воду*» [14, с. 20, л. 176б–177а].

Далее в «Слове» мы встречаем пространственный **мотив покрытия** чем-то чего-то: «благодать *всю землю* об[ъ]ятъ и, яко *вода морьскаа, покры* ю» [14, с. 18, л. 174а]; «еуагельскыи же *источникъ наводнився и всю землю покрывъ* и до насъ *разлиася*» [14, с. 23, л. 180б]. Встречается еще обозначение покрытия кого-то: «ты бе бескровныимъ *покровъ*» [14, с. 34, л. 194б].

Прочие пространственные мотивы в «Слове» были довольно разнообразны. Таков **мотив «вместительности»**. Вместительным мыслились крылья наседки: «*събираеть* кокошь птенце *под криле* свои» [14, с. 28, л. 179а]. Вместительны были и церкви: «*церкви* люди *исполнены*» [14, с. 27, л. 185б]; «вси людие *исполнеше* святыа *церкви*» [14, с. 29, л. 187а].

Города представали в «Слове» территориально обширными: «апостольскаа труба и еуа[г]льскыи громъ *вси грады огласи*» [14, с. 29, л. 187а]; «*град* иконами святыихъ *освещаемь* <…> и тимианомъ *обухаемь* <…> и пении святыими *оглашаемь*» [14, с. 33–34, л. 193а]. Благодать пространна тоже: «человечьство <…> *въ благодети пространо ходить*» [14, с. 17, л. 173а].

Мы обозрели не все пространственные мотивы в «Слове». Наличие разных пространственных мотивов объясняется тем, что Иларион писал о волнующих пространственных же событиях: о распространении христианства в мире и по Русской земле.

Добавим, что Иларион был не чужд эстетических мотивов. Вот **мотив «отдохновения»** — лирический эпизод из сочетания деталей в «Слове», изображавших обстановку вокруг Авраама: «стару сущу Аврааму <…> явися Богъ Аврааму, седящу ему пред дверьми куще его въ полудне у дуба» [14, с. 15, л. 171а]. Но в Библии этот эпизод был изложен несколько иначе: «Явижеся ему Богъ у Маврия <…> седяще ему пред дверми его въ полудне» [11, л. 7. Быт. 18: 1]. Сравнительно с библейским текстом Иларион описал более *уютную* обстанов-

ку вокруг Авраама, отдыхающего в полдень: заменил храм на кущу и прибавил дуб, у которого теперь сидел Авраам, и назвал Авраама старым. Тему отдыха, покоя, сна Иларион неоднократно обозначал в «Слове» прямо и косвенно: «странныимъ *покоище*» [14, с. 34, л. 194б]; «человекъ въ корабли *съпааше*» [14, с. 20, л. 177а]; «церкви <…> идеже <…> твое *тело* ныне *лежит*» — «неси бо умерлъ, нъ *спиши*» [14, с. 32, л. 191б, 192б]; «мнози <…> *възлягуть* <…> въ царствии небеснемь» [14, с. 23, л. 179б].

Кроме того, в «Слове» заметен эстетический **мотив «вкушения»** чего-то хорошего: «*насыштьшемся сладости* книжныа» [14, с. 14, л. 169б]; «матерьне *млеко приатъ*» [14, с. 20, л. 176б]; «Христове пречистыя *крове въкушающе*, съпасаемся» [14, с. 24, л. 181а]; «*пиемь источьникъ* нетлениа» [14, с. 25, л. 182б]; «*испи* <…> жизни *сладкую* чашу» [14, с. 29, л. 188а]; «зрениа *сладкааго* лица его *насыщаяся*» [14, с. 34–35, л. 194б]; «*пиръ* великъ *тельцемь* упитеныим» [14, с. 16, л. 171б]; «жадныа и алъчныа *насыщая*» [14, с. 31, л. 189б]; «алчьныимъ *кърмитель*, ты бе жаждющиимъ утробе *ухлаждение*» [14, с. 34, л. 194а] и пр. Этот мотив тоже был связан с отдохновением=«вкушением» (или предвкушением) христианства.

Предметные мотивы не выделялись настойчивой частотой в тексте «Слова» и обычно обозначались очень кратко. Объяснение простое: у ритора Илариона предметность являлась лишь одним, притом не главным, средством изложения, наряду с другими средствами выразительности, используемыми в гораздо большей степени. Как можно предположить, «Слово о Законе и Благодати» с литературной точки зрения являлось богословским трактатом, затем приспособленным к похвальной речи.

Остается последний вопрос: почему у Илариона в единичных случаях все-таки использовались выразительные предметные высказывания? Скорее всего, это получалось тогда, когда Иларион касался телесно-интимных тем: плоти и пеленок Христа, утробы Богородицы, уюта старика Авраама, «сна» Владимира.

Подтверждают это предположение молитва и исповедание веры Илариона, переписанные вслед за «Словом о Законе и Благодати» в том же Синодальном списке. И молитва, и исповедание лишены предметности изложения, но когда Иларион касался интимной телесной темы, то вдруг выражался предметно. В молитве: «аще ли съ

яростию призриши, ищезнемь, *яко утреняя роса*» [14, с. 36–37, л. 197а]; «не трьпить наше естьство дълго носити гнева твоего, *яко стеблие — огня*» [14, с. 38, л. 198б]. В исповедании: «*въселися въ утробу* девице Марии» [14, с. 40, л. 201а]; «*младеньца на лоне* еи зрю» [14, с. 41, л. 202б].

К телесной теме Иларион был явно неравнодушен. Недаром в «Слове» у него упоминались «ложесна Саррина» [14, с. 15, л. 171а]; «человеци плотьнии» [14, с. 19, л. 175б], «похоти плотьскы» [14, с. 19, л. 175б]; «всяка плоть» [14, с. 25, л. 183б]; «мужьственое <…> тело» Владимира [14, с. 32, л. 191б] и пр., а также всяческие телесные болезни.

Каково место «Слова о Законе и Благодати» Илариона в истории литературы по степени предметной изобразительности? Место даже в XI в. очень скромное, и вот почему. Древнерусская литература как письменное творчество началась с Евангелия, с Библии. Иларион в своем «Слове» лишь напоминал о библейских сюжетах, но не излагал их. Отсюда — отрывочность предметных мотивов в «Слове». Как и следовало ожидать, Иларион — не рассказчик, а неравнодушный истолкователь, кажется, накануне появления толковых Евангелий на Руси.

2. Князь Борис как светский персонаж в «Сказании о Борисе и Глебе»

Есть ли какие-то основания предполагать, что анонимный автор «Сказания о Борисе и Глебе» изобразил Бориса не только как святого, но и как лицо светское? Вот некоторые подтверждения на этот счет.

В «Сказании» не указано никаких признаков исконной святости ни у Бориса, ни у Глеба. А склонность их к рыданиям отличается любопытной телесной особенностью. В «Сказании» автор необычайно часто упоминал тело Бориса, а также тела других персонажей, притом состояние тела или позу иногда ставил в зависимость от душевного состояния героя.

Например, тело Бориса слабело от горя: «Борисъ начатъ телъмь утьрпывати, и лице его вьсе слезъ испълнися, и сльзами разливаяся, и не могый глаголати» [8, с. 29]; тело становилось мокрым от слез: «помышляше <…> о доброте телесе своего, и сльзами разливаашеся вьсь» [8, с. 31]. То же происходило с Глебом: «Вьсь сльзами разливаяся, а телѣмъ утьрпая» [8, с. 41].

От горя осунулось и лицо: Борис «възьревъ <…> умиленама очима и спадъшемъ лицьмь и вьсь сльзами обливаъся» [8, с. 36]. И напротив, радость укрепляет тело: Борис в начале жизни «веселъ лицьмь <…> крепъкъ телъмь» [8, с. 51].

И у других чувствительных персонажей «Сказания» прослеживается та же связь эмоций и тела. Например, у потрясенных гребцов в кораблике Глеба: «и абие вьсѣмъ весла отъ руку испадоша, и вьси отъ страха омьртвеша» [8, с. 40].

Правда, вряд ли подобная связь являлась у автора «Сказания» отчетливо осознанным литературным приемом в составе потока его экспрессивного и эстетически изобразительного повествования. Однако данная изобразительная особенность полностью отсутствовала у составителей «Чтения о Борисе и Глебе» и летописной статьи «О убиеньи Борисове». Чем же была навеяна эта повествовательная особенность именно у автора «Сказания»?

Нечто похожее находим в начальной, эпической части «Повести временных лет». Так, поза князя Олега связана с его настроением: Олег «посмеяся <…> и въступи ногою на лобъ» — на череп коня [29, стб. 39, под 912 г.]. Олег почувствовал себя победителем смерти и «стал на костях» в позе победителя. Или: деревляне «седяху въ перегъбех (*подбоченившись*) <…> гордящеся» [29, стб. 56, под 945 г.] — поза от гордости. Далее: княгиня Ольга «поклонивше главу, стояше <…> внимающи ученья» [29, стб. 61, под 955 г.] — поза внимательной слушательницы. Еще — болгарин в мечети: «глядить семо и онамо, яко бешенъ» [29, стб. 108, под 987 г.]. Наконец, юноша-кожемяка «разгневавъся <…> преторже череви рукама» [29, стб. 123, под 992 г.] — так разозлился, что руками разорвал бычью кожу.

Интересно, что все приведенные из летописи примеры воздействия настроения персонажа на его тело относились только к светским персонажам, притом самым древним. Возможно, древней была и эта манера описания поведения нецерковных личностей в литературе. Недаром в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия можно найти аналогии. Например, упоминание, перекликающееся с изображением гребцов в «Сказании о Борисе и Глебе». У Флавия воинов «обья страх и ужас. И противу видению окаменишася» [18, с. 413].

Показательно также, что даже в «Житии Феодосия Печерского» влияние эмоции на тело отмечено только у сугубо светской деятель-

ницы — у буйной матери Феодосия: «ей отъ великия ярости разгневати ся» и стала «бити» сына, «отъ ярости же и гнева мати его <…> своима ногама пъхашети и́» [44, с. 76]; больше того: «плакааше ся <…> люте биющи въ пьрси своя» [44, с. 80–81].

Благодаря приведенным аналогиям можно предположить, что для автора «Сказания» Борис и Глеб все-таки оставались светскими лицами, несмотря на наступившую их святость.

Это предположение подтверждается рядом малозаметных деталей в «Сказании», которые отсутствуют в остальных произведениях о Борисе и Глебе. Посмотрим по ходу «Сказания». Во-первых, оба брата ссылаются в «Сказании» не на христианское учение, а на отцовское только. Борис вспоминает об отце: «отче <…> къде ли насыщюся таковааго благааго учения и наказания разума твоего?» [8, с. 29]. То же делает и Глеб: «азъ <…> очюженый <…> отъ отца моего мъногааго разума» [8, с. 40].

Во-вторых, все сопоставления Бориса и Глеба с их библейскими и житийными предшественниками в «Сказании» — с Никитой, Варварой, Дмитрием Солунским, а особенно с Иосифом, Вениамином, Вячеславом — относятся к лицам светским.

В-третьих, персонажи «Сказания» упоминают именно светских лиц — князей. Так, убийцы Бориса стонут: «Увы <…> къняже нашь милый» [8, с. 36]. А Глеб обращается к своим убийцам: «въ руку <…> есмь <…> вашему кънязю» [8, с. 41]. Причем отношение окружающих к князьям определяется как светская «служба». У Бориса отмечены «попинъ его и отрокъ, иже *служаще* ему» [8, с. 34], а к посланным к нему убийцам Борис велит: «съконьчайте *службу* вашю» [8, с. 36].

Наконец, в-четвертых, и посмертно Борис и Глеб сохраняют в «Сказании» важную светскую обязанность — воинскую. Еще при жизни Борис «светяся цесарьскы <…> въ ратѣх хъбъръ» [8, с. 52]. А после гибели Бориса и Глеба автор «Сказания» даже усилил их княжескую функцию: «вы <…> князи къняземъ <…>. Вы <…> намъ оружие, земля Русьскыя <…> меча обоюду остра» [8, с. 49].

Перечисленных светских мотивов нет в остальных памятниках о Борисе и Глебе. Оба князя в «Сказании» в некотором роде стали святыми поневоле.

Откуда светские детали проникли в «Сказание о Борисе и Глебе»? Это неизвестно. Пока нас может успокоить совершенно фантастиче-

ское и ничем не доказуемое предположение. Вспомним о гипотезе Лудольфа Мюллера, о том, что после политического убийства Бориса и Глеба первоначально была составлена политическая же «сага» о таком злодеянии. Возможно, отголоски этой «саги» или какой-то иной устной легенды сохранились в «Сказании о Борисе и Глебе». Отсюда — необычайное изящество «Сказания» и его героев.

Такова крошечная догадка в дополнение к трудам исследователей борисоглебского цикла.

3. Замечание об изобразительности «Повести временных лет»

При всем изобилии серьезнейших исследований, посвященных «Повести временных лет», литературно-художественные черты летописи изучены еще не полностью, хотя основательное и вдохновляющее начало этому стилистическому подходу положено трудами И.П. Еремина и Д.С. Лихачева.

Начнем наблюдения с пространственно-изобразительных черт летописного повествования с довольно редких картинок.

Ощущение **большого пространства** событий летописец передавал довольно скупо. Например, флот князя Игоря направился на Византию: «Се иде Русь, бе-щисла корабль, *покрыли* суть море корабли» [29, стб. 45, под 944 г.]. Нет сомнений, что у летописца море ассоциировалось с большим пространством, хотя подтвердить это текстом «Повести временных лет» не удается. Но ведь понятие «море» логически исконно обозначало обширное водное пространство, а летописец материализовал это понятие гиперболичной предметной деталью: море сплошь покрыли бесчисленные корабли. Кроме того, слово «покрыти» у летописца и передавало ощущение большого пространства. Ср.: «*покрыша* поле Летьское обои от множьства вои» [29, стб. 144, под 1019 г.]; «придоша прузи (*саранча*) <…> и *покрыша* землю» [29, стб. 229, под 1095 г.]. Море и флот на нем представлялись летописцу пространственно протяженными. А это уже явление художественное.

Другим способом изображения большого пространства у летописца являлось обозначение «обозрения» крупного объекта. Например: «поидоша полки, аки борове, и *не бе презрети* ихъ» [29, стб. 278, под 1103 г.]. Бор (а тем более многие боры вместе) ассоциировался у летописца с обширной площадью. Ср.: «лесъ и боръ *великъ*» [29,

стб. 8]; «бе бо ту лесъ *великъ*» [29, стб. 156, под 1051 г.]. Сравнение с обозримостью боров еще отчетливей передавало ощущение великой простертости войска, притом половецкого.

В каких обстоятельствах подключалось пространственное воображение летописца? Думается, тогда, когда он понимал резкую необычность или страшность описываемых событий. Так, по поводу обширности Летьского поля, где сошлись войска, летописец прямо отметил необычность события: «бысть сеча зла, яко же не была в Руси» [29, стб. 144, под 1019 г.]. По поводу обширного нашествия саранчи летописец признался: «бе видети страшно» [29, стб. 29, под 1095 г.]. Необычность обширного флота Игоря становилась понятной из предыдущего летописного изложения: у предшественников Игоря — у Аскольда и Дира имелось 200 кораблей [29, стб. 21, под 866 г.]; Олег отправил на греков уже 2000 кораблей [29, стб. 29, под 907 г.]; Игорь первоначально напал на греков с 10 000 кораблями [29, стб. 44, под 941 г.], а вторично его флот уже не поддавался счету — «бе-щисла корабль» [29, стб. 45, под 944 г.]. Наконец, необычность необозримого, но какого-то зыбкого пространства, занятого половецкими полками, летописец объяснил последующим изложением. Половцы почти не двигались в ужасе: «страх нападе на ня и трепетъ <…> и дремаху сами и конем ихъ не бе спеха в ногах» [29, стб. 278, под 1107 г.].

Однако все же чаще и охотнее летописец изображал **ограниченное** или даже **тесное** пространство событий.

Вот люди или некий народ, плотно изолированный горами на небольшом пространстве: «*сступишася* о них горы великия», «суть горы заидуче в луку моря, им же высота, ако до небесе» [29, стб. 235–236, под 1096 г.]. Пространство, на котором собралось множество людей («в горах тех кличъ великъ и говоръ»), действительно тесноватое, ведь глагол «сступитися» ассоциировался у летописца именно с тесным столкновением двух объектов на одном месте: «*ссупишася* на месте» [29, стб. 142, под 1016 г.; стб. 151, под 1036 г.]; «*сступишася* обои <…> за руки емлюче» [29, стб. 144, под 1019 г.] и др. Кроме того, тесно, раз люди «секуть гору, хотяще выцсечися», тем более что вне тех — простор: «есть же путь до горъ тех непроходим пропастьми, снегом и лесом».

В роли гораздо более тесного места у летописца выступал, например, мост: «бяше чересъ гроблю мостъ <…> *теснячеся*, другъ друга *пихаху* въ гроблю <…> падаху людье мнози» [29, с. 74, под 976 г.]. «Пихание» и

«толкание» у летописца передавали ощущение сильной тесноты: «игрища утолочена, и людии много множьство на них, яко *упихати* начнуть другъ друга» [29, стб. 170, под 1068 г.]; «бежаще <…> у гору и *спихаху* другъ друга» [29, стб. 271, под 1097 г.]. А на мосту тем более теснились.

Наконец, традиционно тесной изобразил летописец подземную келью монаха Исакия, который «затворися в печере <…> въ *кельици* мале, яко четырь лакоть <…> и подаваше ему *оконцемъ*, яко ся вместяше рука <…> ни на ребрехъ *не легавъ*, но седя <…> седяше на седале своем» [29, стб. 192, под 1074 г.] — даже во весь рост вытянуться нельзя (это деталь патериковая). Уменьшительными существительными летописец подчеркивал малость кельи. Ср. о других таких кельях: «ископа *печерку* малу, двусажену <…> си *печерка* тако оста» [29, стб. 156, под 1051 г.]; «вшедъ в печеру, и затворяше двери печере <…> *оконцемъ* малым беседоваше» [29, стб. 185, под 1074 г.]. Но кельица Исакия особенно тесная.

И на этот раз к пространственной выразительности повествования подтолкнула летописца опять-таки необычность или опасность описываемых событий. Люди, пытающиеся высечитися из гор: «дивьно <…> чюдо» [29, стб. 235, под 1096 г.], но чудо опасное: «людье заклепении» — это «сквернии языки»; если вырвутся, то «осквернять землю» [29, стб. 235–236, под 1096 г.].

В других случаях тоже не трудно обнаружить ту же зависимость изобразительности от необычности или возмутительности событий для летописца.

Больше того, необычные явления и обстоятельства побуждали летописца к созданию световых и «физиологических» картинок и к выражению лирического «умиления».

Летописец не занимался художественным творчеством. Выразительные места в летописи были кратки и лаконичны. Летописец отмечал главное, и только. Таков был экономный летописный метод, не исключавший минимальной изобразительности повествования.

4. Древнерусские ассоциации к понятию «восток» (по летописям и воинским повестям XII — начала XVI вв.)

В данном обзоре речь пойдет об отношении древнерусских книжников к востоку как стороне света на земле и на небе. Не станем за-

ниматься уточнением географического смысла обозначений сторон света в Древней Руси. Библейское понимание востока не затрагиваем: оно иное, чем в летописях. Рассмотрим, какой дополнительный литературный смысл сопровождал упоминания востока в рассказах о народах, странах и знамениях вокруг Руси и над Русью.

Начнем с летописей. В них восток упоминался довольно редко, так как летописи предпочитали ориентироваться не по сторонам света, а по названиям соседних городов, стран, рек и пр. А если летописцы иногда называли восток, то не с ясной смысловой добавкой. Тем не менее кое-что можно заметить, обозревая памятник за памятником по хронологии летописей и дат.

Итак, **«Повесть временных лет»** начала XII в. в составе «Лаврентьевской летописи» (по списку 1377 г. РНБ. F.n.IV. № 2). Здесь преобладали упоминания только земного востока. В географическом вступлении летописи **восток** мыслился как конец дальнего маршрута из Руси: «Волга, яже *идеть на востокъ*» [29, стб. 4]; «*потече* Волга *на въстокъ*» <…> *из Руси* можеть *ити* по Волзе <…> *на въстокъ доити* въ жребии Симовъ» [29, стб. 7].

Далее в летописи **с востока** приходили только дальние же враги или насильники: «угри <…> аки се половци, пришедъ *от востока* <…> и почаша воевати» [29, стб. 25, под 898 г.]; «пришедъшемъ воемъ *от въстока* <…> съ макидоны <…> съ фраки <…> обидоша русь около » [29, стб. 44, под 941 г.]; «безбожнии сынове Измаилеви <…> ищъли бо суть от пустыня Нитривьскыя межю *встокомь* и севером» [29, стб. 234, под 1096 г.]. Это всё реальные или легендарные факты. Но если летописец отмечал что-то плохое у пришедших издалека с востока, то тогда тень падала и на восток, — так по крайней мере можно предположить. Далекие страны и народы на востоке ощущались летописцами как источник опасности.

Однако не один такой далекий восток оказывался угрожающим в летописи. Дальний **север** для Руси был не менее опасен и тоже представлялся зловещим: «на *полунощных* странах <…> секуть гору, хотяще высечися <…> человекы нечистыя <…> умножаться и осквернять землю <…> си сквернии языкы, яже суть в горах *полунощных*» [29, стб. 235–236, под 1096 г.].

Что же касается знамений, то тут именно **запад** неба в летописи выступал угрожающей стороной света: «бысть знаменье *на западе*:

звезда превелика, луче имуще, аки кровавы <…>. Се же проявляше не на добро <…> нашествие поганых на Руськую землю <…> проявляющи крови пролитье» [29, стб. 164, под 1065 г.]. Еще: «явися звезда велика *на западе* купиным (*копейным*) образом» [29, стб. 32, под 911 г.] — вскоре погиб киевский князь Олег Вещий.

Впрочем, сразу все четыре стороны света на небе могли в летописи выступить пугающим поясом: «бысть знаменье на небеси <…>. Акы пожарная зара *от въстока, и уга, и запада, и севера* <…>. Сия видяще знаменья благовернии черньци со въздыханьем моляхуся» [29, стб. 276, под 1102 г.].

В общем, в «Повести временных лет» самыми вредными представлялись для Руси восток реальной земли и запад неба.

Манеру обозначать стороны света и отношение к ним создатели «Повести временных лет», возможно, могли заимствовать из «Александрии» хронографической. Так, в первой и второй редакциях «Александрии» **восток** тоже являлся безусловно враждебным: «великъ бо облакъ противных прилежить на нас <…> *на въсточнеи стране* седящихъ языкъ великых» [16, с. 6], «отрокъ еллинъ *до въстока* проидеть, брани творя» [16, с. 12]; «поимъ же Александръ вся воя своя, поиде *ко въстоку* и пришедшу ему *на въстокы*, обрете там нечистыя языкы <…> хотяще битися с нами» [16, с. 185].

Последующие летописи продолжили эту традицию, начатую «Повестью временных лет». Так, в **«Ипатьевской летописи»** конца XIII — начала XIV в. (по списку первой четверти XV в. БАН. 16.4.4) небесные **восток** и **запад** если упоминались, то в отрицательном контексте: «Явися звезда привелика *на западе*, испущающи луча» [30, стб. 317, под 1145 г.]; «бысть знамение в луне страшно и дивно: идяше бо луна через все небо *от въстока до запада*, изменяючи образы своа <…>. Не благо есть сяково знамение се, прообразуеть княжню смерть, еже бысть» [30, стб. 516, под 1161 г.].

События татаро-монгольского нашествия, разумеется, подтвердили отрицательное отношение летописцев к **востоку**. В **«Лаврентьевской летописи»** (по списку 1377 г.) летописцы повторяли: «татары <…> попленять всю землю *от встока* <…> придоша близь Руси» [29, стб. 445–446, под 1223 г.]; «придоша *от восточные страны* в Болгарьскую землю безбожнии татари <…> избиша <…> пожгоша <…> плениша» [29, стб. 460, под 1236 г.]; «и придоша *от всточные стра-*

ны на Рязаньскую землю <…> безбожнии татари <…> воевати» [29, стб. 460, под 1237 г.] и т. д.

Одновременно остался тревожным небесный **запад**, как бы предупреждавший о неприятностях с востока: «Явися звезда *на западе* <…> явися луча та от нея *ко встоку*» [29, стб. 447, под 1223 г.]. Не обошлось и от угрозы с **севера** неба: «оболоци малии частии *с полунощныа страны* борзо бежаху на солнце <…> бысть тако и того грозни в Кыеве» [29, стб. 455, под 1230 г.]. Стороны света (кроме юга) посуровели в «Лаврентьевской летописи», особенно восток, что вполне объяснимо.

Сугубо местные **«Новгородская первая летопись»** XII–XIII вв. (по списку XIII–XVI в. ГИМ. Синод. собр. № 786) и **«Галицко-Волынская летопись»** XIII в. (по списку XV в. БАН. 16.4.4) были скупы на обозначения сторон света. Ограничимся одним примером из «Галицко-Волынской летописи», где «виноватым» опять оказался **восток**: «Явися звезда на *востоце* хвостатая образомъ страшнымъ, испущающе от себя лучи великы <…>. От видения же сея звезды страхъ обья вся человекы и ужасть» [23, с. 360, под 1265 г.].

Перейдем к более поздним летописям. Составители **«Рогожского летописца»** первой половины XV в. (по списку середины XV в. РГБ. Рогож. собр. № 253) любили отмечать разные небесные знамения. Сначала обращали внимание на что-то настораживавшее на **западе** неба: «явися звезда *на западе* <…> хвостъ к полуденнои стране» [35, стб. 33, под 1266 г.]; «бысть знамение на небеси: облакъ огненъ *на западныхъ странахъ*, и на всю землю идяху искры» [35, стб. 34, под 1280 г.]; «солнце погибе синю *отъ запада* приходящу» [35, стб. 82, под 1362 г.]. Это было во время татаро-монгольского ига.

Но потом в «Рогожском летописце», во время открытой войны против Орды, возобладал в знамениях роковой **восток**: «бысть знамение на небеси: луна помрачися и в кровь преложися <…> а помрачися *со въстока*» [35, стб. 136, под 1378 г.]; «являшеся некое знамение на небеси *на востоце* <…> аки столпъ огненъ и звезда копиинымъ образом. Се же проявляше на Русскую землю зло пришествие Тохтамышево и горкое поганыхъ нахожение» [35, стб. 143, под 1381 г.].

Из прочих летописей XV в. нечто новое в отношении к сторонам света содержит лишь несколько памятников. В **«Новгородской четвертой летописи»** старшей редакции (по списку последней четверти XV в. РНБ. Собр. Погодина. № 2035) объединенные **восток** и **запад**

вдвоем вместе были ответственны за неприятности: «ужасъ събраннымъ чадомъ изъдалеча *отъ востокъ* и *западъ*» [31, с. 79, под 1380 г.]; «*на западе* звезда немала, аки копейнымъ образомъ <…> *на востоце* восходящи *и на западе* летнемъ являшеся <…>. Се же является грехъ ради нашихъ» [31, с. 105, под 1402 г.].

В **«Софийской первой летописи»** (по списку конца XV — начала XVI в. РНБ. F. IV. № 298) и **восток**, и **запад** вслед друг за другом оказались вредоносными: «бысть чюдо страшно во граде Москве месяца августа 5 день <…> внезапу прииде туча *со въстока* на градъ и бысть громъ страшенъ <…> умножению грехъ крестияньскыхъ <…>. Того же месяца августа 13 день прииде туча *отъ западныя* страны на градъ Москву и ветръ великъ зело» [32, с. 270, под 1450 г.].

В **«Тверской летописи»**, правда, уже 1534 г. (по списку начала XVII в. РНБ. Собр. Погодина. № 970/1414) вдруг прибавилась еще одна вредоносная сторона света — **юг**: «летяше черви бели, яко мотиль, то же *отъ полудне* гряде <…> и пояде и посуши древо елное <…> умножишася беззакониа наша» [34, стб. 479–480, под 1408 г.]. Прибавка оказалась не случайной. В конце XV в. в число опасных попал и **юг**. В **«Московском летописном своде»** конца XV в. (по списку первой половины XVI в. ГИМ. Собр. Уварова. № 416б) читаем: «взыде туча велми грозна *с полуденьа* <…> со страшною бурею <…>. Сие бо наказание бысть <…> да престали от зол наших» [37, с. 276, под 1460 г.]. Наконец, в **«Типографской летописи»** конца XV — начала XVI в. (по списку первой половины XVI в. ГИМ. Синод. собр. № 789) находим еще один факт опасности **юга**: «явися звезда на небеси *на полуденьней стране*» [36, с. 192, под 1472 г.].

В итоге по летописям можно заметить, что в течение многих веков далекие восток и запад, как земной, так и небесный, воспринимались летописцами в виде носителей опасности. А в XV в. еще прибавился и опасный юг. Не связано ли было все это отношение к сторонам света с военно-политической обстановкой на Руси? Дикое поле и Крым.

Однако приходится признать, что наши пояснения о смысле упоминаний сторон света в летописях все-таки являются предположениями. Ведь обобщающих суждений на этот счет сами летописцы не оставили. С уверенностью можно говорить, что летописцы, скорее всего, отмечали стороны света лишь при событиях, издалека являвшихся, но, возможно, овевали своими политическими настроени-

ями эти упоминания сторон света. Недаром в **«Софийской второй летописи»** начала XVI в. (по списку первой четверти XVI в. РГАДА. МГАМИД. № 371) в **«Повести о Темир-Аксаке»** под 1395 г. упоминалась далекость **востока**: «Темиръ Аксакова татарска, его же иногда въ повестехъ слышахомъ *далече* суща *подъ востоки* солнечными» [33, с. 126].

Теперь рассмотрим воинские повести, которые обычно включались в летописи. В **«Повести о житии Александра Невского»** XIII в. (по списку 1480-х гг. ГИМ. Синод. собр. № 154) опасными по отношению к Руси выступили, как и следовало ожидать, **восток**, **запад** и **юг**: «бе царь силенъ *на въсточней стране*», он «сына своего посла **на западныя страны** и вся полъкы своя» [10, с. 179 и 177], «некто силенъ *от западныя страны* <…> приде» [10, с. 161]; «приидоша паки *от западныя* страны» [10, с. 169]; «король части римскыя *от полунощныя страны* <…> помысли <…> “Пойду и пленю землю Александрову”» [10, с. 162].

Напротив, в списках XV–XVII вв. **«Задонщины»** наблюдается какая-то необычная мешанина в осмыслении сторон света. Русь вдруг оказалась **северной** страной: «Поидемь <…> *в полуночную страну* жребии Афетову сына Ноева <…>. Тогда, аки орли, слетошася со всех *полунощныя страны*» [21, с. 89. Список 1470-х — 1480-х гг. РНБ. Кир.-Бел. собр. № 9/1086]. Солнце в списках то светит на востоке, то сияет на восток — непонятно: восток дружественным или враждебным мыслился в «Задонщине». Смешению точек зрения на стороны света, вероятно, способствовала идея «Задонщины» о мировом значении Куликовской битвы: тогда Русь в мире действительно являлась северной страной, а солнце для Руси и сияло на востоке, и указывало русскому войску путь на восток.

Мешанина точек зрения на стороны света преследовала и иные рассказы о Куликовской битве. Так, в **«Сказании о Мамаевом побоище»** в Основной редакции (по списку второй четверти XVI в. РНБ. O.IV. № 22) угрожающим представлялся **юг**, а страдающим — **запад**: княжеские дети «егда поразить их ясное солнце *съ юга* или ветръ повееть противу *запада* — обоего не могуть еще тръпети» [39, с. 33]. То внезапно юг становился спасительным: «*От полуденныя* же *страны* придоша два юноши, имуща на себе светлыи багряница <…> и всех изсекоша» пришедших с востока [39, с. 40–41]; «духу *южну* по-

тянувшу съзади нам <…> сила бо святаго духа помогаеть нам« [39, с. 44]. То **восток** оказался под угрозой: «земля <…> грозу велику поравающи *на встокъ* нолны до моря» [39, с. 41]. Реальная география уже мешала географии мифической. Но в общем отовсюду Руси грозила опасность. Так и жили с этим ощущением из века в век.

5. «Хождение Богородицы по мукам» в списке 1602 г. (изображение потустороннего мира)

Изобразительность этого апокрифа почти что не изучена. Обратимся к полному тексту «Хождения Богородицы по мукам» по списку 1602 г. (РНБ. Q. XVII, 82. Л. 45–57). Речь пойдет о творчестве некоего переводчика XII в. — ведь список 1602 г. очень близкому к списку XII–XIII вв. (РГБ. Троицк. собр. № 12 [46]), но дефектному.

Какая-то крестообразная фигура вырисовывается в следовании Богородицы по аду, хотя мотив этот не был главным или хотя бы отчетливым. Сначала в произведении открылся, так сказать, центр ада под горой Елеонской, на которой находилась Богородица: «отверзеся адъ» [22, с. 118]. Затем Богородицу из центра «изведоша» на юг ада: «изыдемъ на *полудне*» [22, с. 119]. Далее, вероятно, вернувшись в центр, «изведоша Благодатную на *полунощь*» [22, с. 120], т. е. на север ада. Третий маршрут Богородицы по аду — запад: «изыдемъ <…> на *западъ*» [22, с. 122]. И, наконец, последнее пребывание Богородицы уже, по-видимому, на востоке, но уже не в аду. Это ей предложил архангел: «да изыдемъ на *востокъ*» [22, с. 122]; т. е. «почиваи въ раи» [22, с. 122]. В конце хождения Богородица действительно вознеслась на восток — «на высоту небесную» [22, с. 123].

Понимал ли переводчик, а вслед за ним поздний переписчик апокрифа получившуюся крестообразность маршрута Богородицы? В связи с этим обращает на себя внимание находящееся в тексте апокрифа высказывание архангела о расположении востока и запада: «на востокъ или на западъ, или въ рай *надесно или налево*» [22, с. 122]. То есть запад мыслился слева, а восток — справа. Как на карте. Отсюда неясно могла вырисовываться схема: ангелы через центр ада носили Богородицу по крестообразному маршруту: юг — север, запад — наверх на восток.

Случайно ли это? Но мотив повторяется: в самом начале «Хождения» сообщается, что к Богородице на гору Елеонскую «сниде архан-

гелъ Михаилъ и 400 ангелъ съ нимъ: 100 отъ востока, 100 отъ запада, 100 отъ полудни, 100 отъ полунощь» [22, с. 118]. Опять получается та же крестообразная фигура, только намечаемая в иной последовательности: восток — запад, юг — север.

Кроме того, в «Хождении» четыре раза упоминается крест: «силы честнаго *креста*» [22, с. 120]; «*крестъ* словомъ нарицаху» [22, с. 122]; «сила честнаго *креста*» [22, с. 123]; «вознесохся на *крестъ*» [22, с. 124].

Видимо, «крестообразность» маршрута действительно была положена в основу «Хождения Богородицы», но заметная только в данном списке 1602 г.

В прочих древнерусских списках «Хождения Богородицы» до XVII в. включительно такая фигура не прослеживается либо из-за дефектности древнейшего списка, либо из-за спутанности направлений в других списках (см., например, РГБ. Троицк. собр. № 12, XII в. [12]; РГБ. Собр. Овчинникова. № 201, 1596 г.; РГБ. Собр. Тихонравова. № 18, последняя треть XVII в. [59]). Сходные по теме и по некоторым деталям с «Хождением Богородицы» два произведения: «Хождение апостола Павла по мукам» и «Слово о втором пришествии» Палладия-мниха — не имеют ясной или похожей «маршрутной» композиции, как в «Хождении Богородицы» по списку 1602 г.

Разные направления по аду в списке 1602 г. (т. е. у переводчика и переписчика) различались подбором человеческих мук, хотя тоже не совсем отчетливо. Наиболее богат традиционными муками был юг ада: огонь, плотоядные черви, змеи и пр.

Север же ада отличался виселицами: «древо железно, имеюще отрасли и ветвии железныи, и вершие ветвия того имеяше уды железныя, и бяше множество висящии, мужъ и женъ, за языки»; дальше было видно «висяща мужа за четверо за вся края ноготъ его, исхожаше кровь велми зело, и языкъ его вязашеся от пламени огненаго — не можаше воздохнути, ни рещи» [22, с. 120].

Массовость мук была свойственна западу ада: «близъ тоя реки бяше тма мрачна, ту лежаше множство мужъ и женъ, и клоктаху, яко въ котле <…> и погружаху грешники 1000 локоти <…> скрежетъ зубомъ <…> и явишася грешницы, яко зерна горюшечна» [22, с. 122]. — Как мельчайшие семена горчичные.

О востоке ада не сказано ничего.

Теперь о сходстве всех предметных мотивов у памятника. Богородицу во всех частях «Хождения» сопровождало великое обилие существ и предметов. К ней «обратишася херувимы и серафимы и 400 ангелъ» [22, с. 119, 120, 122, 123], а также «ангели, стрегущии муку» [22, с. 119, 122]. Богородица видела бесконечное «множество народу — мужъ и женъ» [22, с. 119, 120 и мн. др.].

Все были настойчивы и энергичны: «ядяше же черви неусытаяи» [22, с. 121, 122]; энергичны души, от которых «вопль многии бысть и гласъ великъ» [22, с. 119]; «возопиша вси единымъ гласомъ» [22, с. 122]; энергично ангелы упрямились сразу выполнять просьбы Богородицы, ссылаясь на то, что им «поручено» оставлять грешников без света [22, с. 119]; энергично архангел Михаил неоднократно побуждал Богородицу: «еще, святая Богородица, несть видела великихъ мукъ» [22, с. 120]; «поди, госпоже, да ти покажу, где мучатъ иереи» [22, с. 121]; «поди, пресвятая, и покажу ти, где ся мучитъ множство грешникъ» [22, с. 121]; «поди, пресвятая, да ти покажу езеро огнено» [22, с. 121]; энергично упрямился Бог, не желавший помиловать грешников: «Господь святыхъ не послуша» [22, с. 123].

Короче говоря, по изображению переводчика и переписчика памятника Богородицу в «Хождении» в списке 1602 г. окружал, если можно так выразиться, полнокровный потусторонний мир.

Но это был мир застывший. Грешники в «Хождении» не двигались, они «пребывали» в аду, были погружены в огонь, лежали в огне, висели неподвижно в разных позах и пр. Тела горят, но не сгорают. Некоторые из них и при жизни отличались физической пассивностью: «леняще лежатъ, яко мертви» [22, с. 120]. Богородица тоже не двигалась сама, ее по аду «изведоша» ангелы, а на небо «вознесоша» херувимы и серафимы. Только однажды Богородица «возде руце свои» [22, с. 123]. В свою очередь Богородица призывала небесные силы к неподвижности: «да припадемъ предъ невидимымъ отцемъ и не подвижемъ себе» [22, с. 123–124]. Сам Бог видел застывшую картину: «А вижу гвоздия во дланехъ сыну моему» [22, с. 123]. Исключением, казалось бы, является изображение движущегося огня в аду. Однако тек, пылал, клокотал адский огонь каждый раз только на том или ином, но на одном месте ада, не переходя никуда.

И одновременно это мир умиротворенный. Первая, вступительная часть «Хождения» риторично-торжественна, как акафист: архан-

гел Михаил и Богородица долго призывают друг друга радоваться и приветствуют друг друга многочисленными выспренними похвалами. Далее происходит переход к деловитому однообразному повествованию. На умиротворенность потустороннего мира указывают заголовок памятника в рукописи 1602 г.: «Слово <…> о *покои* всего мира» [22, с. 118], а также концовка «Хождения», где, как известно, отдохновение грешникам от мук, в отличие от греческого источника, было продлено с одного дня аж на семь с половиной недель. В греческом тексте (в переводе на русский): «дарую вам отдых в день Пятидесятницы»[1]; в древнерусском же тексте: «даю вамъ день и нощь отъ великого четверга до святого пянтикостия, имете вы покои» [22, с. 124].

Все эти изобразительные мотивы не находились в центре внимания ни переводчика, ни переписчика «Хождения Богородицы», но они ценны сейчас для истории древнерусской литературы и ее художественных элементов.

Возникает вопрос о причине обращения составителя сборника 1602 г. к «Хождению Богородицы». Ведь 1601–1603 гг. — время страшного голода и массовой смертности в России. Можно предположить, что составитель данного сборника использовал какой-то более ранний список «Хождения», относившийся к более спокойному времени (но не список 1596 г. РГБ. Ф. 209. Собр. Овчинникова. № 201[2]); составителя же сборника, вероятно, привлекло обилие мучений людей в «Хождении», созвучное обстановке 1602 г. Недаром непосредственно перед «Хождением Богородицы» составитель сборника поместил «Прение Господне с диаволом», где содержалась знаменательная фраза: «Первое лето не обрящетца вина много въ людехъ, а въ другое лето не обрящется ни пудъ жита по всей земли» [43, с. 285]; а далее следовали сочинения о массовых смертях — «Слово о 20 мытарствах» Кирилла, «Поучение об исходе души от тела и о растлении телес» философа Иоанна Дамаскина, «Слово о втором пришествии и о антихристе» (см.: [17, с. 382–383]).

[1] Перевод греческого текста цит. по: [45]. Кстати, нет крестообразности маршрута Богородицы и в греческом тексте «Хождения».

[2] Ср. текст списка Овчинникова: [19, с. 599–609].

6. Изображение людей в патериковом сборнике 1628 г.

Из заголовка статьи ясно, что предпринимается попытка следовать «человековедческим» работам Д.С. Лихачева и В.П. Адриановой-Перетц.

Речь пойдет о рукописном сборнике Паисия Ильина, монаха Троице-Сергиева монастыря, переписавшего три патерика — Азбучный, Иерусалимский и Скитский (РГБ. Троицк. собр. № 702 [49]). Наш подход к этому повествовательному сборнику чисто эстетический: мы исследуем, что в результате получилось тут в литературно-изобразительном отношении.

«Азбучный патерик»

Главным объектом изображения в «Азбучном патерике» были персонажи смиренные, но отнюдь не симпатичные. Редкостью был персонаж хотя бы просто приятный, как например, некая чистенькая услужливая девица: «отроковица некаа <…> чисту плащаницю носящи и держащи чашу, водою каплющи» [49, л. 49. О авве Макарии Египетском]. Чаще же о персонажах не сообщалось ничего хорошего. Смиренный мужчина не отличался красотой: «имея власы и на краи брады мало власъ <…> ни власы главы его не растяху» [49, л. 45. О авве Марке Великом]. Смиренная монашка довольно противна из-за склонности к пьянству: «лежаще посреде двора <…> спить пианичьливая, яже посреде двора лежаше <…> лежаше храплющи» [49, л. 22 об. – 23. О черноризице пианичьливе]. Какой-то монах специально изводил себя вонью: «прутце квасяше <…> поне же смердить» [49, л. 6. О братии]. Советы были жестоки: «траву яждь, и в траву облецыся, на траве лежи, точию сердце свое железно стяжи» [49, л. 40. О авве Исааке Великом]. Проявления доброты отвратны: прокаженный «бяше до конца оброслъ ранами», а небрезгливый старец «соживаше пищу и влагаше во уста прокаженному» [49, л. 18 об. О авве Данииле]. Проявления смирения карикатурны; так, монах признался о своем добровольном унижении, когда ему бросили на землю «единъ паксимадъ (*сухарь*)»: «паче пса горша мя суща. И емь усты своими паксимадъ, рукама и ногама ходивъ, иде ясти и во единомъ югле» — на четвереньках в углу ел, как пес» [49, л. 4. О авве Арсении]. Помощь оборачивалась погибелью: «видехъ <…> при брезе реки человека,

углебша в тине до колену. И пришедше неции дати ему помощь, погрузиша его до выя» [49, л. 5 об. О братии]. Наконец, оплакивание умершего получалось зверским: «како левъ, рыкаше на гробе его, яко же и умрети зверю верху гроба его» [49, л. 13. О авве Висарионе].

Почему смиренные люди представали в «Азбучном патерике» в столь непрезентабельном виде? А потому, что все строилось на умышленном противопоставлении искусственной эстетики религиозной, церковно-монастырской эстетике светской, бытовой, живой. Для первой хорошо то, что плохо для второй.

А как быть тогда с персонажами несмиренными, одинаково отрицательными для обеих эстетик? «Азбучный патерик» без всякого сочувствия изображал их максимально физиологически ужасными. Например, обезумевший «юноша <…> прохода своего гнои ядяше, множицею и сець свои пиаше» [49, л. 46. О авве Макарии Египетском]. Или некто «женомужь» (гермафродит): «видехъ мужа <…> нача до конца, черна видениемъ, гнусна образомъ, мала главою, тоньконога <…> весь звериноподобие имея <…> съсца имея женьскы, великомудъ, таинныи удъ его, яко же ослии, и потрясаа своихъ срамотъ, и показая ми задняя, яко же тело женьско» [49, л. 74–74 об. О авве Сисое].

Однако мирный троицкий монах, переписавший «Азбучный патерик», не противопоставлял обе эстетики: он, по его признанию, все «сие приимъ в сердцы мудрено и смотреливно» [49, л. 367. Послесловие писца]. Поэтому неприятное выступало для него объяснимым и простительным. Так, некто «видевъ жену на селе, во чреве имущу. И бесовьскымъ деиствомъ движимь бывъ, рече: “Хощу видети, како лежить отроча во чреве ея”. И расцепивъ ю, и виде отроча. И абие уязвися сердце его, и раскаявся» [49, л. 10 об. Авва Аполо].

«Иерусалимский патерик»

В «Иерусалимском патерике» преобладают канонические поучения «старцев» и быстрое движение поучительных сюжетов, но предметных описаний совсем мало, притом они не всегда благополучны. Так, некий непутевый монастырский «ученик» признавался: «Изыде же иногда старець в нощи и обретемя спаща посреде двора келия. И стану старець, плача мя, и рыдая, и глаголаше: “Где бо мысль его? И тако спитъ бес печали”» [49, л. 115 об. О воздержании. Слово 4]. Или девицу изнасиловал воин: «воставши же девица, совлече с себя об-

разъ чернеческыи, и седяше на рогозине, плачющи; одежду, юже носяше, раздравши <…> пребысть же до смерти тако» [49, л. 125 об. На востающих на нас плотских браней. Слово 5]. Наконец, такая морская сценка: «случижеся в нощи магистриану (*чиновнику*) чревоме смущену быти, и воставъ, иде и седе на устну (*носу*) корабля. И удари его ветрило (*парус*), и впаде в море» [49, л. 161 об. Яко странно примати подобает. Слово 13].

Благополучные же эпизоды бессмысленны с бытовой точки зрения. Например, «старець <…> востерзая (*надергивая*) листвице (*лиственницу*), и плетяше пленицю (*плетенку*), и повергаше в реку» [49, л. 145 об. Еже о расуждении. Слово 10]. Зачем он это делал? — «Не потребъ ради делаше, но труда ради и безмолвия» [49, л. 146]. Или некий юный старательный «ученик» устремился нелепо, с риском для жизни передать «писание харатие» одного аввы другому авве, хотя никакой срочности не было, — но «си есть послушание»: «случижеся дождю быти многу, яко же и реце <…> снити страшне <…> ученикъ же <…> совлече ризы своя, и зависъ ризами, и связавъ, положи на главу свою <…> и воверже себе в реку <…> и сопротивляяся волнамъ, и далече много быстринами снесенъ бывъ, преиде на другую страну рекы» [49, л. 170–170 об. О послушании. Слово 14].

Неприятное и опасное усугублял, и оправдывал, и даже делал приятным «Иерусалимский патерик». Например, один из таких послушных подвижников «на реку <…> сниде, и пришед коркодили, лижаху тело его, и не вредиша и́» [49, л. 171. О послушании. Слово 14]. Вероятно, таково было и впечатление Паисия Ильина, так аккуратно переписавшего патерик «благоволениемъ <…> утешительного духа» [49, л. 367. Послесловие писца].

«Скитский патерик»

Этот патерик крайне мрачен. Здоровых людей в нем нет. Из относительно уцелевших персонажей упоминаются увечные: то «старецъ-мирянинъ, зело престарелъ, и весь седъ <…> погорбленъ же зело» [49, л. 185. О Евлогии-каменосечцк], то предстает женщина «сосци <…> жельстии бяху и иссохша, яко же два листа <…> яко же два листа увянула» [49, л. 204 об. – 205. Повесть о евнухе, иже в ските]. Прочие подвергаются разным казням, из которых сравнительно полегче такие: «воста мертвый <…> и прострет руце свои на мя,

и перъсты своими содра лице мое и изятъ обе очи мои» [49, л. 297. Повесть]. Или: «езеро тиново, смрада исполнено, и главы некых восходящыхъ и низъходящихъ во глубине езера; и с ними матерь мою восходящу и низъходящу до выя <…> и паки поникши во глубину тины, и пакы возведши до перьси» и т. д. [49, л. 332. Повесть Феодорита Антиохийского].

Нередко рассказы патерика распространяются о черных агрессивных существах: «множьство человечь бесчисленно, черна имуща лица паче смолы» [49, л. 231. Рассказ Козмы]; «некыи муж страшенъ, яко ж исполинъ, черьнъ видениемъ <…> пламень огненъ многъ зело испущаху, огнь ж со силным дымом отрыгааше» [49, л. 231 об. Рассказ Козмы]; «коня черны и всадницы ихъ черны <…> имяше и огнени жезлы в руках своих» [49, л. 237 об. Повесть страшна о волхве и о юноше]; «виде мужа оного чернаго и мрачно имущаго лице» [49, л. 241 об. О простом Павле] и т. д. и т. п.

Одеяния персонажей мучительны и трагичны: «чрепины и горнича (*черепки и осколки*) на ушеса овесиша на выи его и досаждааху ему» [49, л. 248 об. Рассказ некоего инока]. Или: «ходяща ризами скверными и раздраными, и лицемъ унылa суща» [49, л. 262 об. Повесть о Аполинарии-патриархе и о некоем юноше]. Ужасная картина: «сретоша мя множество ефиопъ <…> и, принесше змию черну, связаше (*ею*) руце мои. И другую змию, сотворивше, яко обручь, возложиша на выю мою. И ины возложиша на раму моею. И прилепиша сия ко ушима моима. И со другою змиею препоясаша чресла моя <…>. Начаша же и змия снедати нозе мои и лице со очима моима» и т. д. [49, л. 274 об. Повесть Евстафия-мниха]. Некоторым послаблением было лишь полное отсутствие одежды: «одежда же моя многыми леты растле, и порастъшим власом моим, покрываюся ими вместо одежда» [49, л. 329. О другой инокине в пустыни]; «ризи моя растлешася, власы главы моея тело со срамными уды покрывается уже бо 30 летъ» [49, л. 356 об. Житие Ануфрия Пустынного] и мн. др.

Почему свой сборник патериков Паисий Ильин завершил столь мрачным образом? Объяснять можно с разных сторон. Если довольно грубо попытаться связать этот сборник с общественными настроениями 1620-х гг., то можно предположительно усмотреть некоторое соответствие. Паисий Ильин вроде бы исходил из ощущения светлого благополучия, переписывая «Азбучный патерик» и «Иудейский

патерик»: «возлюбивъ писати книги сия» [49, л. 367. Послесловие писца]. Но где-то на горизонте сознания монах чувствовал присутствие черных туч, то ли оставшихся от прошедшего, то ли предвещавших будущее, когда понадобится «спасение душамъ человеческимъ» [49, л. 367. Послесловие писца], для чего «начата бысть писатися сия богодухновеная книга Скитъ» [49, л. 367–367 об. Послесловие писца]. Хотя это только догадка.

7. «Повесть о Тимофее Владимирском» Замечания о датировке

В основополагающей статье М.О. Скрипиля эта повесть была датирована 1467–1473 гг. [6, с. 289], но тут же и более поздним временем — гранью XV–XVI вв. [6, с. 291]. Недавно И.В. Нестеров даже сузил датировку повести до 1464–1467 гг. [5]. Обе датировки основаны на политической характеристике событий, изложенных автором повести, и на предположении о хронологической близости авторского изложения к событиям XV в.

Но датировка памятника по дошедшим спискам повести вызывает сомнения. Ведь до нас дошли только поздние списки произведения, не ранее XVII в., а большинство — XVIII в. В нескольких списках XVIII в. указывалось, что повесть взята якобы из «Степенной книги» [6, с. 295–296], — это показательно. Симптоматично также, что современный исследователь Н.В. Трофимова обнаружила много совпадающих мотивов и выражений у «Повести о Тимофее Владимирском» и у «Казанской истории» [7, с. 202–208]. А Н.С. Демкова заметила сходные мотивы «Повести о Тимофее» с «Повестью о Горе-Злочастии» [24, с. 677].

Как тут быть? Присмотримся к деталям текста в повести (по списку в сборнике разных повестей РГБ, Большак., № 391 [54]). Сборник, в отличие от всех сборников с повестью, точно датирован; он написан одним почерком в 1709 г., как следует из записи тем же почерком на л. 201 (запись завершает повесть и весь сборник): «конецъ и Богу слава. Писана в 709-м году». Список повести, по классификации М.О. Скрипиля, относится к тексту первой ее редакции и совпадает с другими списками XVII в. той же редакции.

С одной стороны, можно найти еще возможное объяснение связи повести с XV в. В заголовке повести по Большаковскому списку, как

и в других ее списках, пояснено: «Бысть в Рускои земле в княжении царя и великого князя Иоанна Васильевича Московского и всеа Росии» [54, л. 195]. Отчего бы это Ивана III так заинтересовала судьба какого-то владимирского священника Тимофея? В повести нет объяснения тому. Возможны разные домыслы. Одним из поводов княжеского внимания могло стать тезоименитство: христианским именем Ивана III было тоже имя Тимофей [4, с. 550–551].

Но мало ли Тимофеев было на Руси? Однако есть еще одно соображение. В повести Тимофей назван «презвитером» и «попом». Когда в поле отрок встретил Тимофея, тот «верстою бы он в пятьдесят летъ быв» [24, л. 199 об.] и «живяше он 30 лет в Казани» [54, л. 196]. Значит, во Владимире Тимофей являлся пресвитером уже в 20 лет. Не слишком ли рано? Ведь по определению Владимирского архиерейского собора еще 1274 г. (по списку ГИМ, Синод., № 132, 1280-х гг.) пресвитером мог становиться священнослужитель возрастом не менее тридцати лет: «По мнозех же дьнехъ будеть дьяконъ не м[е]не полу 30 летъ, попъ же — не м[е]не 30 летъ» [38, с. 112]. Возможно, бывали исключения. Может быть, Тимофей происходил из знати? Тогда становится более понятным, почему он стал сразу «воевода в Казани» [54, л. 196], а отрок с известиями о Тимофее тут же получил доступ к митрополиту всея Руси и к великому князю.

Но, с другой стороны, в дошедшем тексте повести есть деталь явно поздняя. Тимофей «не могии терпети разгорения плоти своея» и изнасиловал девицу, дочь знатных родителей, притом при отягчающих обстоятельствах: в церкви, во время исповеди, во время первой, самой строгой недели Великого поста. Насильник «убояся изымания <…> да не явлен будет властелем града того и про то б ему злою *смертию не умереть*» [54, л. 195 об.]. В «Соборном уложении» 1494 г. изнасилование не упоминалось. Смертная казнь за изнасилование была введена в России «Соборным уложением» 1649 г., а до того не связывалась со святотатством или кощунством и каралась только большими штрафами. В «Соборном уложении» 1649 г. две статьи касались изнасилования: «А будетъ кто ратные люди <…> и учинятъ <…> женъскому полу насильство <…> и техъ <…> за насильство женскому полу казнити смертию» [42, л. 83 об. – 84. Глава 7, статья 30]; «а будетъ кто придетъ в чей домъ и похочетъ того дому над госпожею какое дурно

учинить <…> а после того <…> техъ воровъ <…> всехъ казнить смертию» [42, л. 326. Глава 22, статья 16].

Однако относилось ли это к священникам? Соборные статьи о духовных чинах 1667 г. подтверждали: «те отъ священного или монашеского чину <…> что они за ихъ отъ священства отлучили и прислали ихъ къ градскому суду <…> техъ присланныхъ принимать и чинить имъ указъ <…> по Уложенью <…> какъ и мирскимъ людемъ, кто чего довелося» [9, с. 213].

Значит, пресвитеру Тимофею пришлось страшиться смертной казни лишь в том случае, если он жил не в XV в., а во второй половине XVII в. Подобный анахронизм свидетельствует, что повесть о событиях XV в. дошла до нас только в поздней редакции второй половины XVII в.

Поддерживают такой вывод еще две несообразности в списках повести, включая и Большаковский список. В конце повести сообщается, что «отроку <…> князь и земли *удел* даде ему» [54, л. 200 об.]. Но уделы великие князья раздавали только своим сыновьям и родственникам. Отрок же никак не принадлежал к знати. В повести сказано лишь, что «бе бо и отрокъ тои грамотен же» [54, л. 197 об.]; а когда его с царской грамотой отправили из Москвы в казанскую землю для встречи с Тимофеем, то даже не дали коня: «и иде отрокъ полем многия дни до уреченнаго места того» [54, л. 199]. Таким образом, перепутать удел с поместьем можно было только в очень поздней редакции повести.

Вторая несообразность тоже терминологическая. Тимофей завещал отроку «*басманы* великия полны насыпаны злата, и сребра, и драгих камении» [54, л. 200 об.]. В данном контексте слово «басман» было употреблено в значении «сумка» или «мешок», куда можно насыпать что-либо тяжелое. Но в XV–XVII вв. слово «басман» означало «хлеб» (белый пшеничный хлеб с клеймом) или «связку» чего-либо и к мешкам никогда не имело никакого отношения [40, с. 77, 79]. Столь странное словоупотребление в списках повести снова возвращает нас к мнению о ее поздней редакции.

Наконец, на позднюю редакцию повести, возможно, указывает и полное отсутствие индивидуальных черт у великого князя и митрополита, а также нарушение последовательности изложения: Тимофей просил отрока: «возвести о мне вся митрополиту вашему <…> и **они** б меня восприяли» [54, л. 198]. Кто это «они»? Ведь в повести вели-

кий князь упомянут позже: «дабы попечаловался великому князю московскому, дабы и он простил». И только далее во множественном числе: «да рукописанием бы прощение мне во всем написали». Фраза «и они б меня восприяли, и запретили, и простили» была ошибочно переписана не на месте, а это тоже свидетельствует о позднем характере якобы первой редакции повести.

Замечания о стиле

Дошедший текст повести содержит следы тщательной литературной обработки. Приведем лишь некоторые примеры. Весь текст искусно составлен из сдвоенных фраз и выражений с усилительными повторами слов: «отвержеся *веры* христианския <…> и бусурманскую <…> *веру* прият» [54, л. 196]; «сам же един *остася* назади <…> после полку своего далече *остася*» [54, л. 196]; «*что плачь* твои и про *что* столь горько *плачеши*» [54, л. 197 об.] и т. п.

Еще больше выражений с двойными синонимами: «*падеся* з девицею <…> и *сотворив грех* з девицею» [54, л. 195 об.]; «*погна* из дому <…> *бежа* на чюжду *страну*, в поганую *землю* татарскую» [54, л. 196]; «великим гласом жалостно *плакати и рыдати*» [54, л. 197]; «*молю тя*, отроче, и *заклинаю тя*» [54, л. 197 об.]; «*истинно и неложно* <…> *по ряду и подробну*» [54, л. 198 об.]; «*радуяся и веселяся*» [54, л. 200 об.] и мн. др.

Нередки были и усилительные пояснения сюжета: «искус сицев *на пагубу души его*» [54, л. 195]; «суда Божия *и вечнаго мучения лютаго*» [54, л. 195 об.]; «не хотя смерти грешнику, но *еже* обратитися ему *и живу быти*» [54, л. 196]; «гортань его премолчит, *и слезы исчезнут от очию его*» [54, л. 197 об.]; «простишася греси его, *душа его спасена*» [54, л. 200 об.] и пр. Повествователь явно заботился не столько об экспрессивности, сколько об убедительности и о понятности изложения и поэтому постоянно что-то объяснял и о чем-то напоминал. Почему татарский воевода Тимофей вдруг запел стих о Богородице? Потому что «помянувъ согрешение свое» [54, л. 196 об.]. Почему прятался отрок? Потому что «ждуще, докуды минет весь полкъ татарскии, чтоб востать от места того, побежать, не бояся, к Русии» [54, л. 196 об.]. Почему отрок вышел навстречу Тимофею? Потому что «мнев поющаго стих быти русенину» [54, л. 197]. И так на каждом повороте событий в повести.

Понятности изложения служили в повести и регулярные напоминания о предыдущих событиях: «сказа ему о себе, яко…» [54, л. 197]; «вся <…> вышеписанное поведа, яко…» [54, л. 197 об.]; «подробну поведа о <…> еже <…> и како <…> и како…» [54, л. 200 об.]; «окаянному варвару, прежде бывшу попу» [54, л. 197] и др.

Наконец, повесть отличалась точностью изложения. Всегда пояснялось время или продолжительность действий персонажей: «в пятокъ вечера» [54, л. 195 об.]; «в полудни» [54, л. 196 об.]; «заутро» [54, л. 198 об.]; «нощъ ту» [54, л. 200]; «от полудне того до вечера» [54, л. 197 об.]; «два дни» [54, л. 199] и т. д.

Пунктуально отмечалось место действий: «быста <…> в церкве» [54, л. 195 об.]; «идущу же ему чистым и великим полем» [54, л. 196 об.]; «потече из дубравы» [54, л. 197]; «о землю убивашесе <…> спа до утра на траве» [54, л. 197 об.]; «шед в полату» [54, л. 198 об.]; «на горе высоце на древо возлезши» [54, л. 199] и т. п.

Средства передвижения — кони — тоже повсюду мелькали в повести: «оседла конь свои» [54, л. 195 об.]; «едущу же ему на коне своем» [54, л. 196 об.]; «гнаше <…> на дву скорых драгих конех своих» [54, л. 199]; «вседна конь и поеде на Русь» [54, л. 200 об.]; «сшед с коня» [54, л. 197–197 об.]; «свержесе с конеи своих» [54, л. 199 об.].

Неизвестно, кто был автором этого в общем столь четкого, ясного и доходчивого повествования. Но, скорее всего, участвовали три стороны друг за другом: сначала составители легенды, что, согласно послесловию к повести, «много лет ненаписана бысть» [54, л. 200 об.]; затем неведомый тот, кто записал повесть «ползы ради прочитающим» [54, л. 200 об.]; позднее же — возможный редактор второй половины XVII в. Разделить, кто что полезное сделал, пока невозможно.

Что же касается характеристики редактора дошедшей до нас редакции повести, то отметим его спокойное настроение, которое заметно, в частности, по всегда лаконичному упоминанию чувств персонажей: «пояше умилно» [54, л. 196 об.]; «з горкими слезами» [54, л. 197]; «дивяся себе» [54, л. 197 об.]; «с радостию и без сумнения» [54, л. 198]; «в ужасе надолзе быв» [54, л. 200 об.] и т. д. и т. п. Свое чувство повествователь выразил лишь однажды и тоже архикратко: «Охъ, увы ему» [54, л. 196. Имеется в виду Тимофей]. Такое спокойствие на когда-то столь волнительную тему, как кажется, тоже свидетельствует

о поздней редакции повести, которая в сборниках XVII в. воспринималась как душеполезная притча.

Кроме того, на литературный стиль второй половины XVII в., возможно, указывает стремительность развертывания событий в повести: Тимофей «скоро погна» [54, л. 196], мгновенно стал мусульманином, мгновенно вдруг раскаялся, «внезапу» и умер [54, л. 200]; отрок тоже «скоро сказавше сие митрополиту» [54, л. 198 об.]; митрополит «в тои же час скоро шед <…> и возвести <…> великому князю» [54, л. 198 об.].

8. Литературные особенности «Сказания о Мамаевом побоище» по списку 1689 г.

Выявляя редакции «Сказания о Мамаевом побоище», Л.А. Дмитриев отметил любопытную особенность списка «Сказания» в сборнике 1689 г. (РГБ. Собр. Румянцева. № 378): в конце «Сказания о Мамаевом побоище» был приставлен большой отрывок из «Задонщины» (см.: [26, с. 462–464; 41, с. 428–431]). Как текстологу, Л.А. Дмитриеву надо было установить источник добавления, который он и отнес к Синодальному изводу «Задонщины».

Отрывок из «Задонщины» приставил к переписанному им «Сказанию о Мамаевом побоище» некий Иван Логинов сын Бедрин, посадской человек из Борисоглебской слободы Ярославского уезда, когда составлял свой сборник преимущественно из воинских повестей. Трудился он в течение почти года — с 1 сентября 1688 г. по 26 июля 1689 г. Об этом И.Л. Бедрин оставил красивую запись в самом начале сборника. Что-либо более подробное об этом человеке пока узнать не удалось.

Но нас в данном случае интересует чисто литературоведческий вопрос: зачем «Задонщина» была приставлена к «Сказанию».

Для того чтобы понять причину подключения «Задонщины» к «Сказанию о Мамаевом побоище», надо познакомиться с тем, как И. Бедрин обработал само «Сказание», а его обработка оказалась довольно значительной.

И. Бедрин пользовался каким-то неизвестным для нас списком первой, Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище». Это определил Л.А. Дмитриев. Если сравнить текст Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» по списку второй четверти XVI в.

(по Б.М. Клоссу, конца 1520-х — начала 1530-х гг.) РНБ, O.IV.22, то видно, что И. Бедрин фактически создал пересказ, близкий к тексту «Сказания»; но нередко он сокращал риторические и повествовательные длинноты, притом не всегда удачно; упрощал выражения; что-то переставлял; что-то заменял; что-то добавлял. Вот на его замены и добавления сто́ит обратить внимание. Независимо от их происхождения у И. Бедрина — собственные ли его они, или навеянные ему другими редакциями «Сказания», либо переписанные из протографа. Важно, что́ получилось в целом.

Вообще-то И. Бедрин не всегда внимательно переписывал свой протограф и нередко неверно прочитывал написанное, допуская явные нелепости. Но мы рассмотрим только те отличия бедринского текста, в которых выразилось личное отношение переписчика к теме произведения — к Куликовской битве.

Главная тенденция словесных **замен** в пересказе И. Бедрина — подчеркивание трагичности событий на всем протяжении повествования. Так, с плачем великая княгиня Евдокия провожала русское войско на битву. В Основной редакции «Сказания» написано так: «слезы льющи, аки речьную быстрину. С великою печалию приложивъ руце свои къ персем своим» [39, с. 33][3]. И. Бедрин же усилил плач княгини и ее горестный жест: «слезы льюще, аки *велия речныя быстрины*, с печалию великою *сшиб* руце свои, к персом своим *пригнув*» [57, л. 95 об.][4].

Далее И. Бедрин, пересказывая и искажая свой источник, продолжил «отратичивание» повествования. Например, что происходит перед битвой? В Основной редакции: «От таковаго страха и грозы великыа древа прекланяются <…>. Мнози людие от обоих унываютъ» [39, с. 38]. У И. Бедрина всё гораздо хуже и страшнее: «От таковаго страха и *грозныя великия беды* древа прекланяются <…> и мнози от *убогих* унываютъ» [57, л. 104 об.].

Показательно также: в Основной редакции перед битвой «русские кони окрепишася» [39, с. 41], а у И. Бедрина в результате знаменательной описки «руские кони *окротишась*» [57, л. 110 об.], т. е. стали кроткими, как бы испуганными.

[3] «Сказание о Мамаевом побоище» по списку XVI в. цит. по: [39].

[4] «Сказание о Мамаевом побоище» по списку 1689 г. цит. по: [57].

Такие невольные «горестные» искажения источника были характерны для жалостно настроенного И. Бедрина. Особенно выразительно у него вот какое искажение. В Основной редакции «Сказания» было употреблено непонятное слово «рыдель» (оруженосец): великий князь Дмитрий Иванович «повеле рыделю своему» [39, с. 42]. И. Бедрин прочел это слово как «рыдатель», хотя битва еще не начиналась и скорбеть еще было не о ком: «великий князь повеле *рыдателю* своему» [57, л. 111 об.].

Далее разразилась битва, а И. Бедрин, вероятно, ошибся в прочтении, но в результате усугубил кровавость битвы до предметной ощутимости. В Основной редакции «Сказания»: «выступали кровавыа зари», «изыде облакъ, яко багряная заря» [39, с. 43, 44]. У И. Бедрина же заря превратилась в нечто материальное: «выступали же кровавыя *езера*» [57, л. 115]; «изыде облакъ, яко багряна *риза*» [57, л. 116].

Наконец, после битвы великий князь Дмитрий Донской осматривает убитых. И эти эпизоды И. Бедрин снова вольно или невольно сделал более горестными. Так, в Основной редакции «Сказания» великий князь поминает богатыря Пересвета как «починалника» Куликовской битвы [39, с. 47]; а у Бедрина Пересвет превратился в «*печалника*» [57, л. 122 об.]. В Основной редакции сказано: «пити многим людем смертнаа чаша» [39, л. 47]; а И. Бедрин назвал эмоциональнее: «пити многим *горкую* чашу» [57, л. 122 об.].

Кроме того, в пересказе И. Бедрина наблюдаются настойчивые странные замены. В Основной редакции: «Храбрым людем в плъкех сердце укрепляется» [39, с. 38]; у И. Бедрина: «а *уноши* мысльми укрепляются» [57, л. 104 об.]. В Основной редакции: «Уже бо от сановитых мужей мнози побиени суть» [39, с. 44]; а у И. Бедрина та же замена: «уже много от сановитых *юнош* побиты суть» [57, л. 115 об.]. В Основной редакции: «Некто князь имянем Стефанъ Новосилской» [39, с. 46]; а И. Бедрин опять подчеркнул: «*юн* же *юноша* Стефан новоселских князеи» [57, л. 119]. Почему И. Бедрин так старался указать на юность русских участников Куликовской битвы? Возможно, потому, что так жалостней казались события, а может быть, и героичнее.

Тут уместно добавить, что некоторые замены и искажения в пересказе И. Бедрина действительно дополнительно указывали на уверен-

ность и героизм русского войска. Например, в Основной редакции «Сказания» сообщается о выезде великого князя в поход: «Напреди же ему солнце добре сиаеть» [39, с. 33]. А И. Бедрин усилил поддержку: «Преди же *в удоб* сонца е *греетъ* ему» [57, л. 95 об.]. То же относится и к русскому войску. В Основной редакции: «грядуть русские сынове успешно» [39, с. 34]. А у И. Бедрина: «сынове рустии *утешно* грядутъ» [57, л. 96 об.], т. е. спокойно.

Далее. Во время битвы в Основной редакции «многажды стязи великого князя подсекоша, нъ не истребишася» [39, с. 44]. В пересказе же И. Бедрина стойкость русского войска оказалась прочнее: «уж стези великаго князя *проминашась, но не сминашась*» [57, л. 115 об.] — стяги волновались, но не мялись (или: гнулись, но не падали).

Затем И. Бедрин снова героизировал текст своим невольным искажением. В Основной редакции «Сказания» говорится о русских воинах: «стязи их направлены крепкым въеводою» [39, с. 45]. У И. Бедрина вместо «стязи» стало «витязи»: «си *витязи* направлени крепким воеводою» [57, л. 117–117 об.].

Наконец, не случайно у «государственника» И. Бедрина получилась оговорка-описка. В Основной редакции: «Се же слышахом от вернаго самовидца» [39, с. 44]. А И. Бедрин прочел: «Се же слышахом от вернаго *самодержца*» [57, л. 115 об.]. То же заметно в явно идеологической замене. В Основной редакции: после битвы «ставъ князь великий над любезными воеводами» [39, с. 47]. Верноподданный И. Бедрин переиначил: «ставъ *многодаровитыи государь* над любезными *рабы*» [57, л. 121 об.].

Мы попытались объяснить некоторые словесные замены у И. Бедрина. Но были у него еще и добавления слов и фраз.

Самые частые добавления И. Бедрина героизировали русское войско. Покровителей великого князя И. Бедрин добавил с самого начала похода: «путь ему поведают *святии мученицы Борис и Глеб*» [57, л. 95]. В Основной редакции: «Солнце <…> путь ему поведаеть» [39, с. 33]. Кроме того, И. Бедрин добавил небесную поддержку русскому войску во время битвы: над войском «изыде облакъ <…> исполнь рукъ человечних, каждо рука держаше от облака того ово венцы, ово *потирцы*» [57, л. 116]. Вот этих-то потирец-чаш не было в Основной редакции: «много венцевъ дръжаше» [39, с. 44]. Вставлен у И. Бедрина

и дополнительный призыв великого князя к войску: «Уже кои же ко своему потягнем!» [57, л. 114. Ср.: 39, с. 43].

Героика событий у И. Бедрина местами отличалась большей лиричностью, чем в Основной редакции «Сказания». Так, у И. Бедрина великий князь «вступи в златокованное свое стремя» [57, л. 95]. А в Основной редакции этого торжественного упоминания нет вовсе.

В списке И. Бедрина великий князь красиво «паде на колено *на ковылу зеленую*» [57, л. 106 об.]. В Основной же редакции сказано более сухо: «паде на колени свои» [39, с. 39]. Затем в списке И. Бедрина добавлена аналогичная деталь: великий князь отпустил своего брата «к дуброве *зеленои*» [57, л. 107 об.]. А в Основной редакции — только «отпусти <…> в дуброву» [39, с. 41]. Далее еще раз встречается такое же различие. В Основной редакции: «уклонишася <…> в дуброву» [39, с. 46]. Для И. Бедрина же дубрава — всегда лирически зеленая: «уклонишась <…> к дуброве *зеленои*» [57, л. 119 об. – 120]. В Основной редакции: «уклонишась <…> в дуброву» [39, с. 46].

Отношение великого князя к своему войску в списке И. Бедрина стало более мягким, чем в Основной редакции «Сказания». Великий князь у И. Бедрина неоднократно обращался к воинам ласково: «Братья моя *милая*!» [57, л. 118 об. – 119, 121 об., 122 об., 124]. В соответствующих местах Основной редакции этого эпитета нет [39, с. 45, 47, 48]. Со своей стороны воины у И. Бедрина обещали «головы своя класти за *ласкова* государя» [57, л. 112 об.]. В Основной редакции обещание воинов звучало официальнее: «главы своя положити за тебя, государя» [39, с. 42].

Относительная лиричность добавлений в списке И. Бедрина была не только мягкой, но и грозной. Например, обстановка перед битвой у И. Бедрина стала резко зловещей из-за добавления воронов: «многие же *вранове*, необычно собрашась, не умолкающе грающе» [57, л. 104 об.]; «*враном* яко играющим» [57, л. 108 об.]. В Основной редакции «Сказания» этих зловещих воронов нет [39, с. 38, 40].

Напряженность битвы И. Бедрин иногда тоже усиливал. Так, в пересказе И. Бедрина войско Мамая наступало «*зъзади и отвсюду*» на русское войско [57, л. 116]; а в Основной редакции «Сказания» было отмечено более общо: «Погании же начаша одолевати» [39, с. 44]. У И. Бедрина по этому начальному поводу сказано несколько эмоциональнее: великий князь «не моги беды тоя терпети» [57, л. 116–

116 об.]; а в Основной редакции зафиксировано спокойнее: великий князь «падение русскыя сыновъ не мога тръпети» [39, с. 44]. В списке И. Бедрина великий князь во время битвы жалуется Богу на врага: «предстоя на ны, коромолу деет» [57, л. 116 об.]; а в Основной редакции нет такой жалобы.

Наконец, победа над Мамаем представала в пересказе И. Бедрина даже более значительной и торжественной, чем в Основной редакции. Дело не только в таких мелочах, как, например, у И. Бедрина «погани <…> даша плеща своя на раны» [57, л. 117 об.], а в Основной редакции — скупо: «даша плещи» [39, с. 45]; или, по И. Бедрину, великий князь «крепко биющеся палицею своею *железною*» [57, л. 119]; а в Основной редакции палица не железная [39, с. 46]. Или еще: после победы великий князь в списке И. Бедрина принялся «ездити по *грозному* побоищу» [57, л. 121–121 об.]; а в Основной редакции — без эпитета: «ездити по боищу» [39, с. 47], т. е. упомянуто чисто фактографически: ездить по месту прошедшего боя, а не побоища.

И. Бедрин старательнее подчеркнул победоносность Куликовского события. У него русское войско после окончания битвы не осталось малочисленным: «доступаху, *яко дождь*, под свое знамя» [57, л. 118 об.]. В Основной редакции такого необычного сравнения нет [39, с. 45]. Кстати говоря, нет его и в других редакциях «Сказания о Мамаевом побоище», что подтверждает самостоятельность И. Бедрина в обработке памятника.

Добавил И. Бедрин и нотку победной торжественности. Укажем только самые выразительные добавления. После битвы великий князь воскликнул: «Тако будетъ победе державе Господнии!» [57, л. 109]. Нет этого державного восклицания в Основной редакции (ср.: [39, с. 40]). У И. Бедрина русские воины «поюще песни <…> *победныя*» [57, л. 122 об.]. Этого эпитета тоже нет в Основной редакции [39, с. 47]. Один из бояр в списке И. Бедрина говорит великому князю: «А помиловал Бог землю Рускую» [57, л. 124]. И этих слов нет в Основной редакции [39, с. 48]. Наконец, расширил И. Бедрин славословие погибшим: «вам, отцы и братия, вечная память до окончания века, а сыновом руским одоление и похвала во веки» [57, л. 124–124 об.]. Подобного добавления нет в Основной редакции «Сказания» [39, с. 48].

И последнее. Перед тем, как приставить к «Сказанию о Мамаевом побоище» большой отрывок из «Задонщины», И. Бедрин трижды по-

вторил как бы взволнованный рефрен: «Сия убо оставим, на первое возвратимся» [57, л. 123, 124, 125]. И затем из «Задонщины» переписал обширный жалостный плач русских жен о погибших мужьях [57, л. 125–127].

Причем приставка дополнительного текста к «Сказанию» не была механической. «Сказание» и текст, дополнительно добавленный после «Задонщины» в списке И. Бедрина, оказались связаны фразеологически. В самом начале «Сказания» был помещен заголовок со следующим высказыванием: «возвыси Бог *рог* крестьянским на поганых и уничижи ихъ, *зосрами* их *суровство*» [57, л. 81]. А в конце списка пересказано сходно и с переосмыслением слова «рог» в слово «род»: «в последние *роды* и на *посрамление* и *уничижение суровымъ* сыроядиемъ» [57, л. 127 об.].

Кроме того, в списке И. Бедрина сохранилась старая текстологическая связь «Сказания о Мамаевом побоище» с «Задонщиной». «Сказание»: «суженое место на поле Куликове, на речке на Непрядве» [57, л. 124 об.]; добавленный отрывок из «Задонщины»: «на поле Куликове, на речке на Непрядве, на их суженом месте» [57, л. 126 об.].

В конце концов, чего хотел И. Бедрин? Художественную сторону «Сказания о Мамаевом побоище» он вовсе не ценил, равнодушно сокращая или бегло пересказывая многие выразительные места «Сказания». Он в основном логически подчеркивал героичность и трагичность Куликовских событий. Иными словами, И. Бедрин последовал цели автора «Задонщины»: «написахом жалость и похвалу» [21, с. 97].

В заключение выскажем три замечания. Во-первых, пока остается все-таки неясным, сам ли И. Бедрин перерабатывал текст «Сказания о Мамаевом побоище». Тут требуется анализ всего бедринского сборника. Возможно, И. Бедрин просто скопировал свой протограф.

Во-вторых, нужно задуматься о некоем тяготении писцов XVII в. присоединять «Задонщину» к «Сказанию о Мамаевом побоище». Ведь Л.А. Дмитриев указал еще два списка XVII в. «Сказания» с разными прибавками из «Задонщины» — РНБ. Собр. Погодина. № 1555 и ГИМ. Собр. Уварова. № 1831 [41, с. 427–428]. Касалась ли эта манера присоединений только «Сказания о Мамаевом побоище»?

В-третьих, почему в 1688–1689 гг. ярославский посадский человек И. Бедрин составил сборник воинских повестей со «Сказанием о Ма-

маевом побоище»? Не связан ли этот труд с «жалостью и похвалою», вызванными русско-турецкой войной 1672–1681 гг. и неудачными крымскими походами 1687–1689 гг.?

Мы ограничимся только вопросами без ответов, так как данная статья посвящена выявлению литературных особенностей бедринского списка «Сказания о Мамаевом побоище».

9. Предметно-бытовой фон старопечатного «Пролога» 1696 г.

В «Прологе» неохватное количество повторяющихся мотивов. Есть, хотя и второстепенный, вещевой фон в статьях «Пролога», интересный с литературной точки зрения. В данной справочной статье мы только кратко перечислим некоторые реальные предметы быта, упоминаемые в проложном повествовании: одежда, другие вещи, объекты окружающей природы. Оставляем в стороне ужасные и многочисленные обозначения орудий пыток христиан.

Материалом для наблюдений в данном случае выбираем более чем трехтысячестраничный московский старопечатный «Пролог» 1696 г., в котором древнерусский текст окончательно стабилизировался после неуклонного редактирования его состава и стиля на протяжении полувека. Результаты наблюдений удобнее излагать по месяцам «Пролога», выясняя различие их предметного фона (разумеется, не с абсолютной полнотой).

Сентябрь

Одежда. Из бытовых деталей в проложных статьях за сентябрь чаще всего кратко и уважительно описывались богатые или же заметные одежды положительных персонажей: святые «все белыми одеждами и блистающимися одеваху себе» [27, л. 5 об. Память Иоанна Константинопольского]; «некия клирики <…> одеяны одеждею иерейскою белою. И паки другий чинъ иерейский обложенъ ризами багряными» [27, л. 33 об. Повесть о некоем иерее и о Созонте-диаконе]; «наложи ризы белы и христианина себе исповедавъ» [27, л. 57. Память Порфирия, иже от Мимон]. Нищенское же рубище тоже приобретало значительность: «видехъ нища, в рубехъ идуща, и над главою его стояше обличие господа нашего Иисуса Христа» [27, л. 65 об. Слово о милостыни].

Иногда одежда (женская) выступала в непотребной ситуации: «Диаволъ же многажды показуя людемъ в келлии святаго овогда сапоги женския, овогда же мониста <…> яко дева <…> потече пред всеми» [27, л. 23. Память Иоанна Новгородского].

Некоторое внимание к одежде в статьях «Пролога», конечно, объясняется хорошо известной социальной знаковостью этой детали. Рассуждений по поводу роли одежды в «Прологе» нет. Но вот знаменательное замечание: «нищий <…> проситъ <…> одежды просты» [27, л. 34 об. Поучение на рождество Богородицы].

Вещи. Относительно часто также упоминались в проложных статьях домашние вещи, принадлежавшие опять-таки положительным персонажам. Игумен, живший в пещере, имел постель, но «ни спяща на рогозине, ни на постели, но чрез нощь седя, плеташе кошницы (*корзины*) ветвми финичными» [27, л. 59 об. Слово о Дорофее-пустыннике]. Предметы обихода были бедными и некомфортными. Свеча мешала засыпать: святой «вервь малу к свещи прилетивъ. Да внегда пригорети свещи, падше вервь в лаханю и творяше клокотъ» [27, л. 6 об. Память Иоанна Константинопольского]. Рукомойник беспокоил: «начатъ бо диаволъ трепетати въ рукомойнике. Святый же огради умывалницу крестомъ» [27, л. 22 об. Память Иоанна Новгородского]. Котел того и гляди обварит: «котлу врящу и искипевающу, и сочиву преливающуся, и не обретшу наскоре потребную лжицу» [27, л. 79 об. Память Коприя].

Все это — обыденная обстановка монастырей и келий. Тем и объясняется ее убогость. Что-то же необычное было вредоносным: пресвитер сидел у церкви, «и се духъ неприязненъ идяше къ нему во образе облака темна и мрачна и возложися, аки клобукъ, на главу его <…> обретоша его, яко мертва» [27, л. 3 об. Чудо Симеона о пресвитере].

Объекты природы. Ближний мир вокруг положительных персонажей «Пролога» мыслился благоприятным и даже аппетитным. Пастух «вшедъ же некогда къ дубу велику, идеже бе вода» [27, л. 20 об. Память мученика Созонта]. Обилие плодов: «Бе же ту древа, имущая плодъ. Прилетающе же птицы, ломляху ветвие со овощиемъ <…> относятъ с ветвиемъ плоды» [27, л. 41–41 об. Память трех жен, обретенных в горé]. Яблоки — вкуснейшие: монастырский повар «три яблока <…> осязавъ и уханию благовония удивлся <…> красныхъ

онехъ яблокъ сладости и ухания насладитися» [27, л. 44 об. – 45. Память Еуфросина]. Дров, т. е. хвороста, — множество: «старецъ нося бремя дровъ на продание» [27, л. 34 об. Слово о Мурине-древосечце]; «со ослятемъ на гору шедшу дровъ деля, и начатъ дрова сбирати» [27, л. 79 об. Память Коприя]. Наконец, даже облако небесное было благостно: «И се облакъ малъ, яко мгла, излия на главу ему воду и масло» [27, л. 108. Страсть Дады и Гаведдая]. По отношению к праведникам люди могут быть жестоки, но природа, в том числе звери, как правило, дружественны.

Буйство природы подчинялось святым персонажам «Пролога». Так, один и тот же святой мог усмирять бурю и насылать ее: «бури велми бывши <…> море в тишину преложи», но потом «помолися Богу <…> и абие бысть буря, и мнози ветры, и исхождения дождемъ» [27, л. 6–6 об. Память Иоанна Константинопольского]. Святой мог не подчиняться законам природы: вот спустили «его плотъ съ мосту и пустиша внизъ по реце <…> паче бо естества пойде плотъ по Волхову-реце со святымъ вверхъ противу неизреченныхъ быстринъ» [27, л. 23 об. Память Иоанна Новгородского].

Наконец, в редких случаях упоминания предметов или существ в «Прологе» использовались, переходя в символику. Например: веревка — связанность: «И принесше ужя людие <…> елицехъ свяжете на земли, будутъ связани небесехъ» [27, л. 7–70 об. Слово о пресвитере, его же связа епископ от службы]; голубица — полет: отец и мать преподобной «оба, аки голубице, прилетаста <…> ко образу пресвятыя Богородицы <…> Богородица вдающи има голубицу в руку <…> мати же святыя <…> виде себе крылату и возлетающу» [27, л. 86–86 об. Памяти Ефросинии Суздальской].

Однако это иное литературное явление, которое мы не будем затрагивать далее.

Октябрь

Одежда. В отличие от сентябрьских статей в октябрьских статьях «Пролога» упоминалась преимущественно ветхая и рваная одежда персонажей. Один полуголый страдалец представал «токмо во единой ветсей моей срачице <…> во гнусне ризе и раздранне» [27, л. 222. Слово о Мусхе-десятиннике], другой, оказавшийся женщиной, «одеждею одеянъ ветхою» [27, л. 240. Слово о святой старице]; третий

персонаж, обезумев, «вземъ ножь <…> и совлекъ съ себе ризу, нача дробити и́ на платы, яко неистовъ деяся» [27, л. 123. Слово об Андрее Юродивом]. В лучшем случае святого заставали не в лучшем виде «стоящу во единой власянице и не обувену в сандалия» [27, л. 237 об. Память Авраамия Ростовского]. Иногда в келье наблюдался прямой срам; некий старец признавался: «в келлии моей <…> видехъ отрока <…> в скомраши одежди» [27, л. 195. Слово о плясавшем бесе пред монахом].

Преобладание плохой одежды в октябрьских статьях «Пролога», скорее всего, получилось случайно, оттого что в октябре поминались в основном люди незнатные.

Вещи. Упоминаемая утварь, конечно, была бедной, но еще и присутствовавшая в умиленно-трагической ситуации. Зловещая лепота: злодей сжег мощи священного епископа Павла, «и пепелъ лопатою развея» [27, л. 212. Страсть Арефы]. Слезный убрусец: раскаявшийся свирепый разбойник долго исповедался, «и своимъ убрусцемъ утирая своя слезы, предаде духъ» [27, л. 183. Слово о разбойнике, спасшемся малых ради слез]. Жалкие книжечки: голодный узник «писаше, седя в темнице, книжицы в научение детемъ» [27, л. 127 об. Память Гурия Казанского и Варсонофия Тверского].

Объекты природы. Интересно, что предметы или существа, относящиеся к природе, были ущербны или вредоносны в октябрьских статьях «Пролога». Разбойник сжег скромный шалашик, где обитал преподобный: «одежду ему сдираше и колибицу ему мучитель сожже» [27, л. 121 об. Память Иоанна Хозевита Кесарийского]. Другой преподобный тоже жил в тесноте: «вселися в пустыню <…> и в дуплено древо вшед» [27, л. 192 об. Память Иоанна Рыльского]. Комары заедали монаха: «от комаровъ лица ему не видети суща» [27, л. 117 об. Память Саввы, жившего над Вишерою-рекою]. Даже прогулки у моря были смертельно опасны: некий князь «по песку морскому тому ходящу, лютый змей обися ему <…> и мертва сотвори его» [27, л. 141. Память Сулиана-пресвитера и Кесария-диакона].

В общем, октябрьская часть «Пролога» оказалась, судя по предметным деталям, более печальной, чем сентябрьская часть.

Ноябрь

Одежда. Ноябрьские статьи «Пролога продолжала упоминать плохие одежды персонажей: «рубы власяными <…> обложивъ себе» [27, л. 248. Память Маркиана, иже от Кира], «худыми рубы облеченъ» [27, л. 365. Повесть Варлаама ко Иоасафу]; «два мужа растерзана ризама и сквернама оболчена суща» [27, л. 385 об. Притча Варлаама о богатых и убогих] и др.

Но появилось нечто новое — прекрасные одежды в чудесах: «Внезапу же убо прииде къ нему аггелъ Господень во одежди светле» [27, л. 316. Слово о поставлении Иоанна Златоуста иереи]; «виде <…> стояшыя святыя мученики Бориса и Глеба во одеждахъ червленых» [27, л. 366. Память Александру Невскому].

Ноябрьский уклон в чудеса был явно выражен. Все **объекты природы** в ноябрьских статьях «Пролога» связаны с чудесами. Мертвое дерево вдруг моментально ожило: «Сухое древо вкоренився, внезапу ветви и плоды зрелы принесе, меровную сладость и благую каплющи, и от корене источнику истекшу» [27, л. 320 об. Память апостола Матфея]. Жезл превратился в дуб: чудотворец «жезлъ постави в реку, иже в дубъ великъ бывъ» [27, л. 325. Память Григория Неокесарийского]. Удивительная река: некий философ «прииде на реку <…> и се прииде коркодилъ, и взятх и́, и принесе на онполъ» [27, л. 253. Слово о терпении и послушании].

Естественно, не всегда объекты природы представали благоприятными. Дуб оказывался опасным: некий крестьянин «от солнца же угоревъ, тече под дубъ отдохнути <…> змия приползши, вниде во уста его и вселися во чрево его» [27, л. 246 об. Чудо Космы и Домиана]. Озеро таило опасность: «исхождаше из озера того змий» [27, л. 357 об. Успение Михаила-воина]. Пепел нес гибель: с неба «сходящее же бяше прахъ чернь и зело горящъ, подобящься пещному праху, рекше пепелу <…> и пожже и попали, яже от земли прозябшая былия» [27, л. 260 об. Память падшего праха от воздуха].

Описания **вещей** не было в ноябрьских статьях «Пролога».

Различия в «настроении» проложных месяцев, думается, зависели от помесячного состава церковных праздников, а также от «жанра» и величины статей, а возникли ненамеренно у составителей «Пролога».

Декабрь

Упоминаний предметов в декабрьских статьях «Пролога», даже обширных, очень немного. Здесь преобладает множество мелких статей, а также немало поучений.

Одежда описывалась крайне редко, и она мучительна: «Ризу же едину во облачение имеяше от остры волны (*шерсти*). Постеля же ея бяше настлана камениемъ острымъ и съ верху покрыта рубы острыми» [27, л. 537 об. Память Феодолы, яже от Кесарии].

Вещи в декабрьских статьях «Пролога» тоже были малочисленны. Вещи положительные: «Великъ узолъ злата», «некий сосудъ златъ» [27, л. 416 об., 429. Статьи о Николае Чудотворце]; «одръ <…> златымъ блистаниемъ <…> настланъ» [27, л. 484. Память Феофании, супружницы царя]. Но иногда — вещи отрицательные: то статья упоминала «кадь утлу» [27, л. 401. Слово Арсения о делах человеческих], то сообщалось о том, что «бесы <…> бияху въ бубны, друзии же — в козицы (*волынки*), и в сопели (*свирели*) сопяху» [27, л. 508. Память Нифонта-монаха]. В общем, вещевая картина декабря в «Прологе» отличалась неопределенностью.

Зато **объекты природы** в декабрьских статьях были явно вредными. Озеро едкое: персонаж «иде в езеро враждающее, и погрузися до ноздрей, и пребысть часъ, и бысть, яко трудоватъ (*больной*) <…> едва его позна» [27, л. 410 об. Память Кариона-монаха и Захарии, сына его]. Смола опасная: «вскипевши ей, и наченши дутися, и клокотати» [27, л. 436 об. Память Павла-повинника]. Окружающая среда агрессивная: «мухи превеликия <…> на очи ему и на ноздри лезуще <…> змия нападаютъ на блаженнаго <…> и под нимъ змии гомжаху (*шевелились*) <…> и за край свиты змий своими зубы емся» [27, л. 453 об. – 454. Память Фомы Дефуркина]. Даже птицы и рыбы хищны: «птицамъ же летавшымъ и во очи ему белмо от кала сотворившымъ <…>. И се рыба велика изыде на пожрение его» [27, л. 457–457 об. Слово о Товии Милостивом]. Однако в единичных случаях происходило и благоприятное в природе: «древо сухо <…> оживе древо и плодъ сотвори» [27, л. 532. Слово о Иоанне Колове].

Ясно, что составители старопечатного «Пролога» вовсе не ставили перед собой отчетливой изобразительной цели, да и предметные детали в статьях были бедными (кроме, конечно, изображения мучений христиан). Изобразительный оттенок в скупых упоминаниях предме-

тов появлялся благодаря традиционным эстетическим ассоциациям того времени, неизменно прибавлявшихся к определенным словам и выражениям в том или ином контексте.

Январь

Упоминания предметов в январских статьях «Пролога» были совсем малочисленны и не вносили ничего нового. Та же бедная и грубая **одежда** персонажей: «от дивнихъ козъ волняны (*шерстяные*) ризы нося» [27, л. 639. Память Мара-певца]; «одежда бо его от вишня плетена» [27, л. 606. Память Моисея-черноризца]. Из домашних **вещей** упоминали разве что в келье «свещу, горящу пред ним» [27, л. 598 об. Память Михаила уродивого, иже на Клопске]. **Объекты природы** точно так же показательно были некомфортны и даже мучительны: «святый обрете древо дуплено великое, глаголемое липа, и в него вселися» [27, л. 594. Успение Павла Комельского]; «худаго гомзания (*ползания*) мухъ, и комаровъ, и мшиц не можемъ терпети, но вертящися на постели своей» [27, л. 609 об. Наказание о небесном царствии и о вечной муке].

Февраль

Февральские статьи «Пролога» тоже скупо упоминали предметные детали, отчасти оттого, что содержали много поучений. Однако некоторое внимание в статьях все-таки было уделено **одежде**, конечно, бедной: «Но постеля твоя <…> и поясъ твой, и сапози да будутъ <…> худы» [27, л. 704. Слово о плаче]; соответственно, святой только «корами древесными обльченъ» [27, л. 746 об. Память Агапита Синайского]. Упоминалась даже мерзкая одежда: некая обольстительница «отложивши нищавную одежду, украси себе блудною одеждею» [27, л. 733. Память Мартиниана]; дьявол «имяше же ризу космату, и при коемуждо косме тыковца висяше» [27, л. 701 об. Слово о Марке-монахе].

Упоминания о других предметах в февральских статьях были единичны. Осуждались вещи удобные: «Пришедъ спати на постелю мякху и периемъ совершену, не угодно дело телу творю» [27, л. 677. Слово о добром хотении и о злом]. Из убогой утвари можно заметить только «тыквицу воды» [27, л. 780. Слово о Улиане-монахе].

Объект природы, где пребывает персонаж, был описан фактически лишь однажды: «древо велие, именуемо ель <…> и сотвори себе

блаженный под темъ древомъ хижицу, древа того ветвей уторгнувъ» [27, л. 685. Память Кирилла Новоезерского].

Предметный мир старопечатного «Пролога», несмотря на мелкие вариации, был довольно однообразен и лаконично обозначен.

Март

Ничего принципиально нового в предметный мир «Пролога» не добавляли мартовские статьи. **Одежда** персонажей крайне бедная: «наложи расу власяную втай <…> и ношаше на плоти назе», и потом «облечеся в нищая и раздранныя ризы <…> облаченъ <…> ветхими и непотребными ризами» [28, л. 62 об., 63 об. Житие Алексия, человека Божия]. **Вещи** убогие: сломанное решето «для сеяния пшеницы», единственный маленький сосуд для воды, рогожа вместо постели, «умывальница» и пр. Однажды вдруг была упомянута свирель, но как вещь грешная у разбойника: «Онъ же абие повергъ свирель и песни своя свирельныя преложивъ на духовныя» [28, л. 149 об. Слово о разбойнике спасшемся]. **Объекты природы** бесчеловечные: святой «ввержеся в ядовитую кропиву» [28, л. 49 об. Память Венедикта]; «вертепъ тамо, исполненъ сущь змий, и скорпий, и гадовъ всяких»; и только чудо внезапно создавало что-то величественно благоприятное: «насади <…> финикъ, и абие вкоренися, и возрасте, яко дуб совершенъ, и процвете, и бысть плода исполненъ» [28, с. 156, 157. Память Иоанна, иже на студенце].

Таким образом, если что-то случайно и добавлялось с каждым месяцем «Пролога», то относительно редкостные предметные детали.

Апрель

Много поучений и кратких статей в апрельских статьях «Пролога», и отсюда совсем мало упомянуто здесь предметных деталей. Можно отметить лишь ухудшение и дальнейшее обеднение **одежды** и **вещей** у персонажей: «одежду на себе от овчих жестоких кожъ» [28, л. 17 об. Представление Евфимия Суздальского], а то и даже женщина «подвизася без покрова, нага» [28, л. 169 об. Память Марии-египтяницы].

Постели ужасны: «Одръ бо бяше ему земля, кожею покровена» [28, л. 181 об. Память Иосифа-песнописца]; или же без покрова: «постеля же ея бе от камения дробнаго складена» [28, л. 211 об. Память Афанасии-игумении].

Если же крайне редко вдруг в рассказе возникал предмет, облегчающий жизнь, то в виде рухляди. Например, печурка: монах-инвалид «растопи пещь в пещере, и яко разгореся пещь, беже убо пещь утла, и нача палити утлизнами (*через щели*) <…> пламени уду же исходитъ» [28, л. 261. Слово о Исакии-монахе].

Май

Майские статьи «Пролога» любопытны причудливым сочетанием хороших и плохих предметов для персонажей повествования. **Одежда:** упоминаются и сохранившаяся новенькой погребальная одежда у святых в могилах, и драные рубища у живых страстотерпцев; а то вдруг мужчина предстает в женском наряде: «Самъ же въ той одежди женстей <…> главны́мъ увясломъ (*повязкой*) увився» [28, л. 394. Память Феодоры и Дидима].

Вещи, как правило, выглядели благоприятными в майских статьях «Пролога». Нечто вроде большой ванны имелось у святого: «Его же омыти хотяше и положища во умывалницу» [28, л. 307. Слово похвалное на память Николая Чудотворца]. У монаха — дорогая посуда: «имущу ему сосуды зело хитры рукоделием» [28, л. 380. Память Михаила-черноризца]. Бедняку щедро заплатили за скромный ковер: «даде шесть златникъ великихъ <…> не достояше коверъ того» [28, л. 311 об. Чудо Николая о ковре].

Но тут же посуда представала и в ужасном состоянии: «начатъ жена омывати мясо <…> вложи въ горнецъ (*горшочек*) и начатъ варити, и виде въ горце кипящу кровь» [28, л. 386. Представление Никиты-столпника].

Объекты природы тоже чередовались — то приятные, то мучительные. Вот места для отдохновения: «место то потребно зело и частостию леса остенено» [28, л. 280 об. Память Пафнутия, иже в Боровске]; «изшедше из колибы (*шалаша*) въ годъ зноя и возлегшу на земли, хотя мало почити от трудовъ» [28, л. 341. Память Ефросина Псковского]; «положенъ бысть под дубомъ <…> близъ водотечи» [28, л. 303. Память пророка Исаии].

Но вот и тяготы: «блаженный устроивъ себе кущу (*шалаш*) въ хврастии непокровену <…> среди блатца некоего <…> тело свое на землю пометаше» [28, л. 336 об. Представление Исифора Твердислова]; «место <…> ищущо тростие и блато <…> вержеся нагъ<…>

въ тростии лежаща, и мшицамъ и комаромъ, яко облаку велику, над нимъ стоящымъ, яко ни плоти его познаватися и мнозей крови текущи от него» [28, л. 386 об. Представление Никиты-столпника]. И совсем погибель: «наводнившися реце той зело и потопи монастырь той» [28, л. 371 об. Память Касиана-грека].

А ведь есть и фантастически счастливый эпизод, связанный с рекой: некий постник «влезе въ реку, и придоша крокодили, и лизаху тело его, и не вредиша и́» [28, л. 280 об. Слово, яко послушание боле есть постного жития].

Такая эмоциональная пестрота майских статей «Пролога» наводит на шаловливое предположение о какой-то связи весенней неустойчивости погоды с менявшимися настроениями проложных эпизодов мая.

Июнь

Июньские статьи «Пролога» в подавляющем большинстве беспредметны, одежда и вещи фактически не упоминались (лето?), из редких замечаний об объектах природы, пожалуй, лишь одно было не шаблонным: отшельник «постави себе келлицу малу при некоемъ древе <…> ягодичие имать черное, зовомо черемха. И некий человекъ <…> снеде ягоду от того древа и абие получи здравие» [28, л. 415. Память Дионисия, игумена глушицкого]. Но в запланированности предметной бедности майских статей «Пролога» вряд ли можно быть уверенными.

Июль

В июльских статьях «Пролога» предметный фон полностью отсутствовал, кроме начальных статей, где содержался обычный совет: «приодежи простейшею одеждею нагаго» [28, л. 530 об. Слово о милостыни и о смирении], а также упоминалась как раз необычная ситуация с одеждой: «Ризы же и сапози не ветшаху, ни драхуся въ нихъ» [28, л. 542 об. Слово Иоанна Златоуста о жидехъ]; и еще была отмечена красота одежды: «на ней же бе рукавъ от ризы некия суконныя, сукна вишневаго, ветхъ» [28, л. 554. Сказание о явлении иконы Богородицы в Казани].

Такое впечатление, что по ходу месяцев к концу года составители «Пролога» все сильнее выжимали бытовые детали из текста статей.

Август

Как и следовало ожидать, августовские статьи «Пролога» не внесли ничего нового в скудный состав упоминаемых предметно-бытовых деталей. Те же наставления: «вретище же носити <…> и еже без обущи ходити, на земли же легати» [28, л. 710. Поучение Василия Великого]. Те же персонажи: «Одежда же его бе свита толста и искропана велми, яко рубищемъ на ризу его многимъ изошвеннымъ быти» [28, л. 758. Память Александра Свирского].

А если кто «оболкся окаянный въ красныя ризы <…> абие отече ему чрево и изшедшу ему на проходъ (*отхожее место*) <…> и обретоша главу его в сопли (*отверстии*) проходнемъ, и нозе его горе́ торчащя» [28, л. 716. Слово о некоем епископе-преступнике].

В целом, предметно-бытовой фон на всем протяжении «Пролога» 1696 г. был очень слаб и единообразен. «Точечные» упоминания одежд, вещей и природных объектов вокруг персонажей неявно настаивали на давящем правиле: надо жить бедно и тяжко. Такое гнетущее настроение вполне соответствовало общественному, правительственному и военному кризису в России самого конца XVII в.

10. Формы изложения в «Повести о португальском посольстве»

Второе название этой непутевой повести (по списку первой половины XVIII в. БАН. 13.6.8) — «Историа о португалскомъ и брандебургском мудрецахъ». Датируют повесть концом XVII — началом XVIII в. Думается, повесть эту можно больше отнести к началу XVIII в. на основании, правда, очень шатких исторических параллелей.

Одним из персонажей повести является не названный по имени бранденбургский король: «брандебурской земли краль» [25, с. 468]. Но бранденбургский герцог принял титул короля лишь в 1701 г., а его единственный выживший сын женился в 1706 г., однако не на португальской королевне, а на немке. Если считать, что в повести крайне смутно отразились обстоятельства немецкой истории начала XVIII в., то допустимо склониться к датировке повести началом XVIII в.

Внешне повесть составлена из единообразных вопросов и ответов, но на самом деле эта поделка состоит из разных по теме и структуре форм изложения. Сначала идет «диалог» жестов между двумя мудрецами; затем следуют произносимые ими богословские вопросы и

ответы; после — уже бытовые загадки и отгадки; далее — биографические данные об одном из мудрецов; потом — всяческие бытовые небылицы об огромном сыре, о колоссальном быке, о гигантской тыкве, о величайшем капустном листе и о храме выше облаков и пр.; сменяются небылицы нелепыми советами о выращивании яблок и огурцов и двумя анекдотами о слепом и глухом и о пустыннике и бесе; затем вперемешку добавлены: пространная и велеречивая загадка о бумаге, буквах и книге; непонятная загадка, кажется, о прелюбодеянии; небылица о кухонном котле величиной с озеро; загадка о смерти; завершает же повесть кулинарная тема и рецепт «Сказание, како делати пирогъ про свой обиход без муки и воды, ни печен, ни варенъ, ни жаренъ» [25, с. 483].

Из приведенного перечисления видно, что повесть скроена из разных лоскутов, подобно шутовскому наряду.

Нелепость повести усугубляют ее персонажи. Так, в начале повести говорится о дочери португальского короля, которая названа прекрасной и «премудёрой» и сравнена с древнегреческой речной нимфой Никастратой. Но почему же при всей своей премудрости не сама дочь или ее отец беседуют с женихами, но поручают решить ее судьбу диспуту мудреца со стороны невесты и мудреца со стороны жениха. Мало того, двусмысленным кажется сравнение королевской дочери с Никастратой — уже вовсе не девой, неверной женой, преступницей и очень предприимчивой в экономических делах.

Далее нелепости продолжаются. Соревнуются два мудреца — португальский и бранденбургский, причем португальский мудрец постоянно попадает впросак, не понимая низменного смысла или бессмысленности либо остроумия ответов бранденбургского мудреца. Вопросы португальского мудреца бранденбургский мудрец оценивает очень низко. Иногда португальскому мудрецу отвечает даже не мудрец бранденбургский, а его слуга.

Бранденбургский же мудрец — издевательски вовсе не мудрец, а «от проста некто, и несълавна рода, и весма не имый ни от кого чести <…> последний королевские державы человек» [25, с. 469].

Португальский король придурковат: ничего не понимает, присутствуя на диспутах мудрецов, пока ему не объяснят, все время удивляется и требует подать ему вопросы и ответы в письменном виде.

Перед нами не сказка, не сатира, не залихватский юмор, свойственный русским сочинениям XVII в., а тяжеловесное шутовство, вероятно, имевшее немецкие корни.

11. Заметка об особенности изображения Василия Златовласого в одноименной повести

Исследователей этого памятника интересовал преимущественно один трудный вопрос — происхождение повести, так и остающееся неясным [3]. Внимательный текстолог и публикатор повести В.П. Бударагин выделил две ее редакции — Краткую и Пространную [2]. Содержание их в общем одинаково.

С чисто литературной целью обратимся к Пространной редакции повести по списку РНБ. Собр. Погодина. № 1603, первой половины XVIII в. (датировка А.Ф. Бычкова [13, с. 270]). Вот перед нами текст — что есть, то есть. Как не автор, но, скажем так, рассказчик относился к главному герою повести — Василию Златовласому?

В первой половине повести этот Василий — крайне обходительный персонаж, не говоря уж о постоянно отмечаемой «красоте лица его» [25, с. 393], он «человекъ учтивой и смиренъ» [25, с. 399]. Все хвалят «такова молотца умнаго <…> прекраснаго <…> благочиннаго и разумнаго» [25, с. 393]. К тому же Василий — искусный музыкант: он способен «в гусли играти от премудрости своея зело дивно» [25, с. 392], так что нельзя не танцевать: «вси во граде и на дворе кралевскомъ танцовать стали» [25, с. 392], «и король, и кралева ево, и вси, ту предстащии, начаша танцовати» [25, с. 393].

Более того, Василий недаром назван златовласым — не только потому, что «власы у него, аки злато, сияютъ» [25, с. 389]. Это признак лучезарного богатства героя. Он буквально купается в золоте: «поставленъ бысть на златом ковре и осыпанъ златыми червонцами» — «з головы до ногъ» [25, с. 394]. Василий регулярно держит в руках золотые вещи: «златую чашу» [25, с. 390], «десять тысящь златых червонцов» [25, с. 395], «перстень златый» [25, с. 396]; «златую и драгоценную чепь» [25, с. 398]; «златый венокъ и драгий, устроенный з драгоценными камении» [25, с. 403]. И даже якобы во сне, по его словам, Василий то видит олениху, а на ней «златую чепь» [25, с. 400], то еще ему привиделась «лань златорогая», а на голове ее «златый венокъ» [25, с. 403].

Однако со второй половины повести облик Василия меняется. Он предстает хитрым и жестоким мужчиной. Всё незаметно начинается с неприязненного замечания в его адрес: «Василий, играеши непригоже, впредки такъ не твори» [25, с. 393] — своей музыкой он всех усыпил так, что «вси сущии с ним начаша крепко спати» [25, с. 393]. Затем Василий не раз «прикинулся, яко пьянъ» [25, с. 395, 398, 400], «шатаяся, яко пьянъ гораздо» [25, с. 396]. Потом заманил «прекрасную девицу» Полиместру к себе в дом, жестоко избил: «обнаживъ ю донага. И взялъ плеть-нагайку и нача ю бити по белому телу» [25, с. 401], «бивъ ея много», и изнасиловал: «положив ю на кровать свою и растливъ девство ея» [25, с. 402], несмотря на ее мольбы. Мало того, Василий злорадно прибил «листъ» на воротах своего двора с объявлением, что Полиместра им «поругана и растлена» [25, с. 404]. А после злобно отказывался на ней жениться, когда родители Полиместры дважды присылали ему «листы» с мольбой: «листъ прочте и передралъ его надвое <…>. Ныне же не хощу поняти» [25, с. 405]. И «едва» согласился, когда ему пообещали целое королевство. Куда делась его обходительность?

Нет ни малейшего осуждения коварства и грубости Василия. Напротив, смакуются подробности расправы над Полиместрой: Василий «полату замкнувъ на крюкъ и снявъ с нее кралевское платье и срачицу» [25, с. 401], «кравлевна же зело убилась об стекляной полъ, поне же зело гладко и кольско» [25, с. 402].

Повесть (т. е. рассказчик) настойчиво объясняет, в чем дело. Все основные персонажи повести — люди знатные, королевского рода — заняты борьбой за честь. «Срамота» и «честь» — одни из самых повторяемых слов в повести. Персонажи постоянно опасаются: «срамоту приимешь себе» [25, с. 390, 391, 393, 394, 401]; «срамоты бы такой себе не учинилъ» [25, с. 391]. Оказываются «посрамленныи» [25, с. 391, 392] и «недоумении быша о таковей срамоте» [25, с. 403]. Обижаются: «безчестишь меня» [25, с. 392], «таковаго безчестия мне не твори» [25, с. 402]. Призывают и обещают: «имей над нимъ честь» [25, с. 394], «велию честь от него приимеши» [25, с. 401]. Довольны: «то мне и честь» [25, с. 401]. Самые благополучные эпизоды в повести, когда удовлетворена честь: «былъ в великой чести» [25, с. 395], «прия с честию» [25, с. 405], «в великой чести име», «велию честь им твориша» [25, с. 406].

Так что суть изображения Василия Златовласого в повести состояла в том, что благодушный герой, соответственно настроившись,

жестоко «безчестие отмъстилъ» [25, с. 403]. Ведь Полиместра назвала королевича Василия «смердовым сыном» [25, с. 390, 402, 405], и он это запомнил.

Столь болезненная забота о чести у персонажей повести, как можно предположить, отсылает нас ко времени не ранее XVIII в.

На XVIII в., как кажется, указывают еще некоторые предметные мотивы повести. Во-первых, увлечение элиты общества музыкой и танцами, в том числе под «гусли». Кстати говоря, то обстоятельство, как Василий опасался «дабы мне не разбити гусли» [25, с. 395, 398, 400, 401], косвенно отражало их увесистость. Эти «гусли» уже напоминают арфу, которая стала фигурировать в повестях именно XVIII в.

Во-вторых, гривуазный мотив богатой спальни Василия Златовласого в повести тоже соотносится с петровским временем. Василий «построилъ едину полату, где опочинъ ему держати, изъ стеколъ зеркалных <…> и в ней устроилъ и кровать себе из стекол же зеркальныхъ, лутче кровати кралевския» [25, с. 395] и регулярно показывал свою спальню девицам, и каждая особенно рассматривала кровать: «наипаче кровати его диvовалася» [25, с. 396, 399].

И все же есть подозрение, что «Повесть о Василии Златовласом» существовала до 1692 г. Дело в том, что сходный мотив золотых волос героя имеется в списке 1692 г. РНБ. Q.XV.28 [1; 17, с. 508–509] «Повести об Александре и Лодвике» (в составе «Повести о семи мудрецах»). Александр, усыновленный египетским королем, был «красенъ велми: власы главы его, аки злато чистое» [25, с. 240]. Соответственно, в его руках появляются золотые же предметы: «рукомойничекъ драгиѝ златый» [25, с. 242], «ларецъ из злата чистаго кованный» [25, с. 243], «златый кубокъ» [25, с. 254], «ризы от злата чиста драгия» [25, с. 264].

Сборник РНБ. Q.XV.28 написан писателем Тимофеем Петровым Каменевич-Рвовским [17, с. 508–509], который занимался переделкой переписываемых им памятников [12, с. 16–25], в том числе переделкой «Повести о семи мудрецах», включая и «Повесть об Александре и Лодвике». Поэтому можно предположить, что столь редкую деталь, как золотые волосы героя, Тимофей привнес в 1692 г. из «Повести о Василии Златовласом».

Однако в одном из списков редакции А «Повести о семи мудрецах» РГБ. Собр. Тихонравова № 12, 1670-х гг. уже встречается упоминание о золотых волосах у Александра: «красен, власы ж его, аки злато» [58,

л. 244 об.]. Кто у кого заимствовал эту деталь, остается неясным. Но, возможно, «Повесть о Василии Златовласом» — из «Повести об Александре и Лодвике» или откуда-то еще.

12. Литературоведческая типология древнерусских рукописных сборников непостоянного состава (постановка проблемы с точки зрения поэтики)

Это очень краткая обзорная статья о типах некоторых повествовательных рукописных сборниках непостоянного состава РГБ.

Научная традиция изучать рукописные повествовательные сборники как относительно цельные литературные произведения заложена трудами многих исследователей; особенно углублялись в эту тему Я.С. Лурье, И.М. Кудрявцев, О.В. Творогов, Р.П. Дмитриева, В.И. Малышев, Г.М. Прохоров.

Классификация сборников может быть разной в зависимости от специальности ученых. Наш подход — систематизация сборников по признакам литературным, т. е. по литературным интересам составителей сборников и конволютов. Вынужден констатировать, что подавляющее количество сборников непостоянного состава, даже если они содержат литературные произведения, тем не менее никакой внутренней литературной цельности не имеют, являясь, в сущности, хранилищами отдельных литературных памятников или литературных жанров.

Сборники с повторяющимися темами или мотивами

Это самая большая группа сборников. Начнем обзор со старейшего пергаменного сборника середины XIV в. РГБ. Троицк. собр. № 15 [47]. Сборник является судебником, называется «Мерило праведное», но обширная вступительная часть судебника по повторяющимся темам напоминает общественно-политическую **проповедь**. Составители ее неизвестны, однако речи их постоянно остры: «князи <…> зли бывають и лукави» [47, л. 16 об.]; «мнози глаголъ дають, а истину крадуть» [47, л. 30]. Идет борьба добра и зла: «въста <…> разбои на братолюбие <…> безаконие на хранение закона, и на многа злая делеса всташа» [47, л. 5]. Следуют повторяющиеся глухие призывы к сопротивлению: «отвергъше зло, глаголите истину» [47, л. 53а] — одновременно к осторожности: «две уши имеи, а одинъ языкъ» [47, л. 23].

По-видимому, составители имели в виду иго Орды: «не томими ли есмы на всякъ день от поганъ?» [47, л. 8 об.]. Можно предположить, что в не совсем внятной форме «Мерило праведное» выразило тяготение русского общества к мобилизации сил против Орды.

Некоторые сборники непостоянного состава XV–XVI вв. демонстрируют внимание составителей уже к совершенно иной теме — к **книжной образованности** общества и обличению невежд. Это уже другая эпоха. Таковы сборники РГБ. Троицк. собр. № 748 второй четверти XV в., № 678 середины XV — середины XVI в. и № 793 XVI в., а также РГБ. МДА, Фунд. № 95 1557–1558 гг. Тема была очень почитаемой: «Море есть миръ, а вода — учение книжное <…>. Книги суть Христосъ» [50, л. 56]. В конце XVII в. появились пособия по риторическому изложению и составлению вирш. Таковым, в частности, можно признать сборную рукопись РГБ. Собр. Тихонравова. № 380, нацеленную на то, как «писать и глаголати добре» [66, л. 64].

В XVII в. появились, наконец, сборники с повторяющимися предметными мотивами. Так, в сборнике «слов» и житий РГБ. Собр. Тихонравова. № 72, составленном до 1621 г., преобладали страшные» мотивы: описывались разного рода опасные «гады», заполнившие «полаты» или колодцы; опьяняющие кубки, пугающие «гласы», всяческие бури и землетрясения, страх и трепет персонажей, мертвые тела. Неясно, было ли все это связано с бедами Смутного времени: «Вода топит; и зверь растерзает; и змии пожирает; молния палит; птицы разтерзают; скот <…> восверепе <…> умерщвляет человекы» [60, л. 62 об.].

Ассортимент тематических сборников непостоянного состава в XVII в. был разнообразен, как и вкусы и интересы их составителей, особенно во второй половине XVII в. Кого-то увлекали **путешествия** и география. Например, составитель сборника РГБ. Собр. Тихонравова. № 18 (после 1660 г.) собрал произведения о дальних путешествиях, преимущественно древних, по морям, по горам, по пустыням, даже в рай и ад. Путешествовали люди, ангелы, нечистые силы и даже сам Господь. Путешественники нередко рисковали: «несъ нас корабль во тму» [59, л. 18 об.]; «уже бо кораблю хотящу разбитися волнами великими» [59, л. 179] и пр. Аналогичные мотивы, в том числе мрачные, содержал сборник РГБ. Собр. Большакова. № 88 (не ранее 1667 г.): «скитаючи в сеи пустыни, в дальном диком лесе» [52, л. 78 об.].

Конечно, в течение XVII в. немало накопилось сборников на конкретные **военно-исторические** и **политические** темы. В их числе сто́ит упомянуть сборник РГБ. Собр. Большакова. № 435 конца XVII в. с не учтенными до сих пор списками «Повести о разорении Рязани Батыем» и «Сказания о Мамаевом побоище». Судя по интересу неизвестного составителя к отношениям с татарами и турками, включая его выписки «ис татарских книг, из летописца Шаншадинъ Хозина» [55, л. 245–247], сборник был создан в период русско-турецких войн и походов на Крым.

Политическая тематика в сборниках XVII в. была, если можно так выразиться, очень «прилипчивой». Даже в известном сборнике вирш РГБ, Тихонравов., № 411 самого конца XVII — начала XVIII в. политические сочинения и высказывания занимали важное место: «есть бо государство и многолюдно, да и мы бы были не в лишке» [68, л. 183 об.]; «несть от смерти обороны, понеже и царей снимает короны» [68, л. 226 об.]. Соответственно, в сборник были помещены, например, «Глас последний царя Алексея Михайловича» Симеона Полоцкого, разные грамоты об отношениях с крымским ханом, прусским королем и турецким султаном. Сборник был составлен в Вологде, а в это время Вологда являлась важным военно-политическим центром, куда неоднократно приезжал Петр I.

Наконец, возможно, больше всех было составлено бытовых сборников **нравоучительно-эмоциональных**. Впечатляет, например, миниатюрный сборник в 32-ю (!) долю листа РГБ. Собр. Большакова. № 325, писанный, очевидно, для себя каким-то пошехонским иереем в 1640-х гг. и наполненный чувствительными сентенциями: «слезами грехи гладатца» [53, л. 41]; «глаголи себе: “Господи, помилуй мя” непрестано, доколе вечерняя зоря потухнет» [53, л. 32 об.]. Наиболее лиричными у составителя получились ангелы: «сниде аггелъ Господень с небесе и станетъ в дверях» [53, л. 70 об.]; «аггели <…> крылы закрывающе лица своя» [53, л. 73]. Настроен был составитель очень мирно в соответствии с мирными социальными обстоятельствами благополучных 1640-х гг.: «Простые людие, повиновение и послушание к начальником имейте яко властемъ» [53, л. 14 об.].

Настроения составителей сборников подобного политико-житейского рода, конечно, различались. Так, сборник с посланиями Ивана Грозного в Кириллов монастырь РГБ. Троицк. собр. № 809 второй

половины XVII в. был пронизан мотивами людских наказаний и несчастий во время правления Ивана Грозного. Составитель включил в сборник даже большое анонимное «Послание печальнымъ человекомъ» [51, л. 2–18]. Кто и почему составил сборник — неизвестно. Потом сборник оказался в библиотеке боярина М.П. Головина, которого, возможно, привлекла тема опалы, в том числе царской, важная в этом сборнике (многие из рода Головиных попадали в опалу, а сам М.П. Головин поддерживал опальную царевну Софью).

Другой сборник, на этот раз притч и повестей, — РГБ. Собр. Пискарева. № 154 второй половины — конца XVII в. — посвящен горестным обличениям недостойного поведения людей, распространению пороков, волнениям житейским: «можем в добре жити, но не хощемъ» [56, л. 93 об.]. Впереди — катастрофы: «в будущем времени добра не чаи» [56, л. 80]. Настроение, созвучное кризису конца XVII в.

Строго говоря, первый в статье из упомянутых сборников РГБ. Троицк. собр. № 15 [47] тоже можно отнести к нравоучительно-эмоциональной группе кодексов.

Сборники же XVII в., выделявшиеся тематическим единством их состава, довольно разнообразны, они отвечали всем основным интересам русского общества того времени.

Сборники с изобразительным содержанием

Изобразительность изложения была свойственна некоторым сборникам с древних пор. Вот знаменитый нравоучительный «Изборник» 1076 г. РНБ. Эрмитажн. собр. № 20, со множеством мелких нравоучительных статей. В них нередко описывались позы людей: «Буди понижен главою <…> очи имея въ земли <…> уста сътиштена <…> нози тихо ступаюшти <…> съгъбене имеи» [15, с. 165–166]. Особенно часты в сборнике были изобразительные пояснения: «тело бо наше есть, акы риза: да аще хранити, то тьрпить; аще повьржеши, то изъгниеть» [15, с. 623].

Знаменательно также, что составитель или переписчик «Изборника» некто Иоанн, завершил сборник ярким рассказом «О милостивемь Созомене» [15, с. 688–699], которому приснился рай с садами, плодами, птицами, источниками и висящей радугой, а также «мужи крылати, свьтяште ся, яко и солньце» [15, с. 691].

Судя по простоте и традиционности предметных описаний, сборник предназначался для «простецов».

Другой древнейший нравоучительный сборник с изобразительными статьями — РГБ. Троицк. собр. № 12, конца XII — начала XIII вв. [46] — содержит картинки жизни богачей и нищих, грешников и бедняков, природных катаклизмов и ада. Особенность таких картинок: они статичны, но наполнены внутренним движением. Вот, например, день из жизни богача «въ велице славе»: богатый двор, обильный обед и ужин, мягчайшая постель, всё в золоте — застывшая картина. Но богач «въ паволоцы *хожаше*»; «раби его преди текуще»; повара «*работаюче* и делающе *с потъмь*»; «*плясания* <…> *въплеве, песни*». Даже уже возлегшему на перинах богачу «друзи ему нозе *гладять* <…> по плечема *чишють*» [46, л. 3 об. – 4]. Все двигаются, оставаясь на одном месте. Таковы архаические неподвижно-подвижные картинки.

XVII в., как давно замечено, достиг до действительной изобразительности в литературе, в том числе и в сборниках. Это видно хотя бы по собранию древнерусских рукописей Н.С. Тихонравова. Уже в сборнике 1602 г. РГБ. Собр. Тихонравова. № 384 [67], составленном кем-то преимущественно из переводных «слов» древних проповедников, заметен у составителя целенаправленный отбор предметно ярких сочинений с омерзительными и страшными описаниями: бесы, смеясь, сопровождали гроб с телом богача, «яко пси, лаяху и вопияху, яко свиньи» [67, л. 397]; пьяница «питиемъ смердя и калями прогнивъ» [67, л. 417]; «страшныя звери, главы у нихъ человеческыя, а власы у нихъ до земли, и те поядят <…> чада ваши» [67, л. 56]; «потрясеся земля, и солнце померкнетъ, и луна преложится в кровь» [67, л. 66] и пр. Отчаяние составителя в Смутное время?

Сборник «слов», повестей и притч РГБ. Собр. Тихонравова. № 231, середины XVII в. [61] имеет одну интересную особенность: составитель собрал произведения, изображавшие мучительные состояния тел персонажей: «ногы по лодыжки отзябли да отпали» [61, л. 388 об.]; «на колену и на локтехъ ея, яко велбужь, в кожу оцепеневшу» [61, л. 262–262 об.]; «зубомъ искоренение, очемъ потемнение <…> кровь не согреваетъ, кашелъ» [61, л. 77–77 об.] и т. д. и т. п. Не был ли составитель сборника стариком?

Упомянутый «географический» сборник РГБ. Собр. Тихонравова. № 18, последней трети XVII в. [59] содержит мрачные картины:

описываются ад и муки грешников в нем, бесчеловечный антихрист и бесы, гибель царств и всей земли и небес. Все картины старые, но, возможно, созвучные настроениям во время всероссийского кризиса конца XVII в.

Изобразительность сборников, в том числе и постоянного состава, в XVII в. достигалась, пожалуй, в основном за счет древних памятников. Такова, к примеру, рукопись РГБ. Собр. Тихонравова. № 460, последней четверти XVII в. [69], содержащая только одно произведение, но со многими главами — «Апокалипсис» — сборник видений Иоанна Богослова со множеством раскрашенных рисунков, сопровождавших предметные символические описания устрашающих существ, «выставок» разнообразных драгоценностей, «парадов» грозных животных и картин вселенских катастроф. Все изображения были однотипны: «лице его, аки солнце; и нозе его, аки столпы огнены» [69, л. 72 об.]; или: «жена бе оболчена в порфиру и червлен, позлащена златом, и комением драгимъ, и бисером» [69, л. 126]; или: «гора велика, огнем жгома, ввержена в море» [69, л. 62 об.] и мн. др.

Сборники демонстрируют, что изобразительность была самой косной стороной древнерусской книжности; преобладала же, конечно, поучительность.

Сборники с фразеологическими перекличками

Таких сборников непостоянного состава очень мало, они появились не ранее второй половины XVII в. Один из них — сборник РГБ. Собр. Ундольского. № 632, 1660-х гг. (по датировке Б.М. Клосса) [71]. В сборнике, писанном одним почерком, содержится «Задонщина» [71, л. 169 об. – 193 об.], а в многочисленных списках различных повестей вкраплены фразеологические отголоски «Задонщины». Составитель сборника перетаскивал «кирпичики» из «Задонщины» в другие повести. Ограничимся лишь несколькими примерами. В «Задонщине»: «*и страшно, и грозно*, и жалостно *слышати* <…> а древеса тугою к земли приклонишася» [71, л. 184]. В «Повести о взятии Царьграда турками» явно вставлено составителем из «Задонщины»: «*и страшно, и грозно слышати* <…> и *падаху* с высоты <…> *древеса*» [71, л. 27]. В «Задонщине»: «*поломянные* вести» [71, л. 185]. В «Повесть о Дмитрии Басарге» перенесен этот редкий эпитет: «чадо мое *поломянное*» [71, л. 105]. Еще. В «Задонщине»: «под собою имеем <…> *на собе злаченыи доспе-*

хи» [71, л. 180–180 об.]. В «Повесть об Акире Премудром» составитель добавил: «*на себя* воскладовать *златокованныя доспехи*» [71, л. 125, то же — л. 136]. В «Задонщине»: «*соколы* и *кречаты* <…> *то ти* <…> князи» [71, л. 180 об. – 181]. В «Повести о Давиде Соломоне» составитель сборника повторил то же выражение: «ясных *соколов* и белых *кречат, то ти* <…> воевод» [71, л. 163 об.]. И мн. др. Обратного же заметного фразеологического воздействия окружающих повестей на «Задонщину» в сборнике не наблюдается.

Упомянем еще один сборник с фразеологическими перекличками между статьями, хотя он не так интересен. Это сборная рукопись конца XVII в. РГБ. Собр. Тихонравова. № 233 [62]. Составитель сборника, вероятно, заметил тематико-фразеологическое сходство произведений разного жанра в описании гонений на православную церковь и оттого связал их — анонимные «Стишки согласныи, что есть человекъ», «Вирши, или согласныи стишки о человечестемъ естестве» и «Сказание» Авраамия Палицына.

Редкость сборников подобного «фразеологического» типа объясняется редкостью подобного рода составителей, наделенных «фразеологической» памятью.

Сборники как литературные композиции

Характеристика сборников по формально-композиционному признаку не отвергает их включения в группы сборников и по признакам содержательным. Такова, например, «Книга, глаголемая Соборникъ» (РГБ. Троицк. собр. № 39, конца XIV в.) [48]. Эта сборная рукопись состоит из трех частей, писанных, соответственно, тремя разными писцами. В первой части преобладают мрачные статьи о будущих человеческих и космических катастрофах: «въсплачеться земля, аки девица красна» [48, л. 48]. Во второй части сборника преобладают статьи о мучениках и пустынниках: кого-то стали «камениемь бити я в лице» [48, л. 104 об.]; «главы же ихъ възнизааху на копища» [48, л. 112]. Третья же часть сборника полна «географическими» картинами: «възиди на гору высоки <…> како ти ся узрять пасомая стада — не аки ли мравие и мшица суще?» [48, л. 198]; но далее следуют и картины бытовые: «пьяница, аки болванъ, аки мерьтвець, валяется <…> и, домочився, смерьдить» [48, л. 231]. Все картинки традиционны. Трехчастность сборника, вероятно, объяс-

няется целью составителя собрать универсальный — на все случаи жизни — поучительный труд.

В конце XVII в. составители сборников стали использовать вирши в роли композиционного средства. Так, в сборнике-конволюте РГБ. Собр. Тихонравова. № 499 [70] выделяется шесть неравномерных статей, и каждая часть, начинаясь с поучений или справочных материалов, обязательно завершается виршами или стихотворными произведениями. Какой-либо заметной связи стихов с предшествующими статьями не наблюдается. Например, после «Службы и жития Николая Чудотворца» помещены стихи о Страшном суде и о пустыне, после «Слова» Антиоха о пьянстве — стихи о Богородице; после «Повести об Аполлонии Тирском» — стихотворные «Заповеди малцу, како должен есть господину своему работати»; после «Посольства Захария Сугорского к Максимилиану II» и справочных материалов следует стихотворная «История о Варлааме и Иоасафе» Симеона Полоцкого. Составитель сборника регулярно «разбавлял» прозаические тексты стихотворными сочинениями — то ли для выразительности композиции сборника, то ли для увлекательности чтения.

Аналогична композиция и сборной рукописи РГБ. Собр. Тихонравова. № 249, тоже конца XVII в. [63]. Но на этот раз вирши тематически связаны со своим окружением в сборнике. В частности, в нравоучительном разделе рукописи стихотворное «Слово 5 о пиянстве и о блуде» Антония Подольского перекликается с предшествующим ему анонимным прозаическим «Словом о пиянстве» и с последующим уже прозаическим словом Антония Подольского о пиянстве же. Вирши о взятии Смоленска и «Метры» царю Алексею Михайловичу входят в историческую часть сборника, посвященную рассказам о событиях 1650-х. И т. д. Виршами составитель украшал темы сборника.

Однако повествовательно-литературных сборников с более или менее продуманной композицией даже в XVII в. было не так уж много.

Сборник РГБ. Собр. Тихонравова. № 266

Для комплексной литературоведческой характеристики в качестве примера рассмотрим большой, но типичный сборник религиозного содержания РГБ. Собр. Тихонравова. № 266, 4°, 554 л. [65]. Это конволют, начало которого составляет старопечатное издание, затем приплетены рукописные материалы разных почерков. Собран был кон-

волют неизвестным лицом, вероятно, из новгородских и московских тетрадок XVII в.: сборник открывает печатная «Служба на положение ризы, еже есть хитон <…> Исуса Христа» (М., ок. 1625); к ней примыкают вперемешку три полууставные рукописи первой трети XVII в. (владельческая запись 1641 г. августа 17), а завершает сборник скорописная рукопись XVII в. Но, судя по позднему переплету, создан был конволют в XVIII в. или даже в XIX в.

Сборник совершенно ординарный: он составлен преимущественно из житий, служб, похвальных слов и поучений, а также из 3 или 4 повестей и, как видим, лишен какой-либо выразительной композиции. Ни явных риторико-фразеологических перекличек, ни особо изобразительных описаний в сборнике тоже нет.

Остается только повторение тем или мотивов. Именно это в сборнике есть: многократно и в разных вариациях с начала и до конца сборника повторяется вполне успокоительный мотив чудес, особенно мотив исцелений. Воскресают патриархи: «абие взыдоша дванадесят патриарха от гроба живи» [65, л. 339. Хождение апостола Андрея]. Воскресают разные умершие отроки: «Воскреси отрока умершаго <…> седяща, яко николи же болевша» [65, л. 365–365 об.]. Житие Варлаама Хутынского; «прилучися <…> отроку <…> от зелныхъ болезъни изнемогшу, умрети <…> и обретоша отрока жива» [65, л. 471. Житие киевского митрополита Алексея].

Происходят исцеления болящих: «обретеся нем и не могии ничто же глаголати <…> обрете себе здрава и ясно глаголюща» [65, л. 214 об., 215 об. Житие Евфимия Новгородского]; «сухая рука сама о себе всездрава абие простреся» [65, л. 283. Житие Никиты Новгородского]; «темъ миромъ помазахуся <…> абие приимаху здравие» [65, л. 30 об. Сказание о принесении ризы Христовой из Персии в Москву]. И т. д.

Святые защищены: «камениемъ Иоанна бияху, и ни единъ камень того удари, но оскачющу» [65, л. 149 об. Представление Иоанна Богослова]; «вметаша ихъ огнь <…> обретоша телеса их цела без вреда, яко ни власъ згоре имъ огньнемъ» [65, л. 443 об. Мучение Екатерины]; «ево привезати х колесам и пустити з горы <…> сниде з горы святыи ничемъ не вредимъ» [65, л. 548 об. Страсть Никиты]; «не видяше дияволъ Андрея» [65, л. 344. Хождение апостола Андрея] и пр.

Телеса умерших святых, разумеется, нетленны: «многа времена во гробе лежащее пречестно тело обретеся невредимо» [65, л. 81. Служба на обретение мощей митрополита Алексея]; «честныя твоя мощи ныне же обретошася и неразрушимы» [65, л. 84. Память Никиты Новгородского]. И др. Зато нечестивые подвергались наказаниям: «сопротивнии они <…> абие телесныма очима ослепоша» [65, л. 113 об. Служба на знамение Богородице в Новгороде]; «ослепоша вси и абие начашася сами промежи собою сечися» [65, л. 126 об. Сказание о битве новгородцев с суздальцами].

Но наиболее частым мотивом в сборнике были чудеса с предметами. Поминались не только вызывание дождя в засуху или утишение бури, но и спасительные действия икон: «чюдная же та икона <…> поднелася сама на воздухъ <…> и поиде сама о себе морем быстрее орлова летания <…> икона поднелася от воды моря и прииде на руку игумену» и т. д. [65, л. 142, 143. Слово о чуде иконы Богородицы]. Или: «под котлом ввержени быша честныя иконы <…> обретошася иконы <…> все целы» [65, л. 293 об. – 294. Слово похвальное на память Никиты Новгородского]. Или: «вси видеша луча огнены от иконы Спаса нашего» [65, л. 509 об. Сказание о победе Андрея Боголюбского над волжскими болгарами].

Чудеса происходили с самыми разными объектами: «сено много въ злато претворив чисто» [65, л. 158. Преставление Иоанна Богослова]; «абие у чюдотворьныя раки <…> свеща сама о себе возгореся» [65, л. 462 об. Житие киевского митрополита Алексия]; предназначенная для убийства мученика «пила бысть, яко воскъ, растая» [65, л. 550 об. Страсть Никиты]; у темницы «сами ся отверзошася двери» [65, л. 341 об. Хождение апостола Андрея]; «усече главу ея, абие вместо крови млеко потече» [65, л. 449. Мучение Екатерины] и мн. др. «паче естества бываемая чудеса» [65, л. 288. Слово похвальное на память Никиты Новгородского].

Слова «чудо», «чудеса», «чудесный» были одни из самых часто употребляемых слов в данном сборнике-конволюте.

На этом основании сборник РГБ, Тихонравов., № 266 вполне можно отнести к самой обширной и стандартной группе древнерусских сборников с единой тематикой. Творческий облик анонимного составителя сборника, пожалуй, не интересен с литературной точки зрения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ
Исследования

1 *Азволинская И.Д.* «Повесть о семи мудрецах» (датировка древнейших русских списков XVII в.) // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1981. Т. 36. С. 255–258.

2 *Бударагин В.П.* Краткая редакция Повести о Василии Златовласом // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1981. Т. 36. С. 193–208.

3 *Бударагин В.П.* О происхождении «Повести о Василии Златовласом, королевиче Чешской земли» // ТОДРЛ. М.; Л.: Наука, 1970. Т. 25. С. 268–275.

4 *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. М.: Индрик, 2006. 704 с.

5 *Нестеров И.В.* Отношения Казани и Москвы 2–3 четверти XV века в «Повести о Тимофее Владимирском» // Открытый текст: электронное периодическое издание. 11 сентября 2019 г. URL: https://opentextnn.ru/history/istochnikovedenie-history/xi-xvii/nesterov-i-v-otnoshenija-kazani-i-moskvy-2-3-chetverti-xv-veka-v-povesti-o-timofee-vladimirskom/ (дата обращения: 15.12.2022).

6 *Скрипиль М.О.* Повесть о Тимофее Владимирском // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951. Т. 8. С. 287–307.

7 *Трофимова Н.В.* К проблеме типологических связей «Повести о Тимофее Владимирском» и «Казанской истории» // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 9 / Российская академия наук; Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького; Общество исследователей Древней Руси; отв. ред. Е.Б. Рогачевская. М.: Наследие, 1998. С. 202–208.

Источники

8 *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг.: Тип. Имп. Акад. наук, 1916. 229 с.

9 Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею императорской Академии наук (ААЭ). СПб.: Тип. II отд-ния Собственной Е.И.В. канцелярии, 1836. Т. 4. 528 с.

10 *Бегунов Ю.К.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли»: [Исследования и тексты] / Акад. наук СССР. Ин-т русской литературы (Пушкинский дом). М.; Л.: Наука, [Ленингр. отд-ние], 1965. 231 с.

11 Библия Ивана Федорова. Острог: Тип. К. Острожского, 1581. 628 л.

12 *Буланин Д.М., Матвеева Е.Н.* Тимофей Каменевич-Рвовский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. [Вып. 3]: XVII в. Ч. 4: Т–Я. С. 16–25.

13 *Бычков А.Ф.* Описание церковнославянских и русских рукописных сборников Императорской Публичной библиотеки. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1882. Ч. 1. 700 с.

14 Идейно-философское наследие Илариона Киевского / [отв. ред. А.А. Баженова]. М.: [б. и.], 1986. Ч. I: Публикация сочинений Илариона. 171 с. (Памят-

ники философско-эстетической мысли Древней Руси / Рос. акад. наук, Ин-т философии)

15 Изборник 1076 года [Тексты и исследования] / Акад. наук СССР. Ин-т рус. яз.; изд. подгот. В.С. Голышенко [и др.]; [под ред. С.И. Коткова]. М.: Наука, 1965. 1091 с.

16 *Истрин В.М.* Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М.: Унив. тип., 1893. 740 с.

17 *Калайдович К., Строев П.* Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке тайнаго советника, сенатора, двора его императорскаго величества действительнаго каммергера и кавалера графа Федора Андреевича Толстова. М.: Тип. С. Селивановского. 1825. Ч. 2. 886 с.

18 *Мещерский Н.А.* История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе / Акад. наук СССР. Ин-т русской литературы (Пушкинский дом). М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, [Ленингр. отд-ние], 1958. 578 с.

19 *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. I. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного ин-та, 1999. 893 с.

20 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Акад. наук СССР, Ин-т истории; [под ред. и с предисл. А.Н. Насонова]. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. 641 с.

21 Памятники Куликовского цикла / РАН. Ин-т рос. истории; [сост.: А.А. Зимин и др.]; гл. ред. Б.А. Рыбаков, ред. В.А. Кучкин. СПб.: Рус.-Балт. информ. центр БЛИЦ, 1998. 410 с.

22 Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб.: Тип. П.А. Кулиша, 1862. Вып. 3: [Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным]. 180 с.

23 ПЛДР. М.: Худож. лит., 1980. [Вып. 2]: XII век / вступ. ст. Д.С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. 704 с.

24 ПЛДР. М.: Худож. лит., 1984. [Вып. 6]: Конец XV — первая половина XVI века / вступ. ст. Д.С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. 768 с.

25 ПЛДР. М.: Худож. лит., 1988. [Вып. 10]: XVII век. Книга первая / вступ. ст. Д.С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. 704 с.

26 Повести о Куликовской битве: [Тексты, переводы и примеч.] / изд. подгот. М.Н. Тихомиров [и др.]; [отв. ред. М.Н. Тихомиров]. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 511 с.

27 Пролог. М.: Печатный двор, 1696. Первая половина: Сентябрь–Февраль. Кн. 1–2. 810 л.

28 Пролог. М.: Печатный двор, 1696. Вторая половина: Май–Август. Кн. 3–4. 796 л.

29 ПСРЛ. М.: Языки русской культуры, 1997. Т. 1: Лаврентьевская летопись / ред. Е.Ф. Карский, Б.М. Клосс, О.В. Творогов. 496 с.

30 ПСРЛ. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1908. Т. 2: Ипатьевская летопись. 938 с.
31 ПСРЛ. СПб.: Тип. Э. Праца, 1848. Т. 4: IV. V. Новгородская и Псковская летописи. 360 с.
32 ПСРЛ. СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. Т. 5: V. VI. Псковская и Софийская летописи. 275 с.
33 ПСРЛ. СПб.: Тип. Э. Праца, 1853. Т. 6: VI. Софийские летописи. 358 с.
34 ПСРЛ. СПб.: Тип. Л. Демиса, 1863. Т. 15: Летописный сборник, именуемый Тверской летописью / под ред. А.Ф. Бычкова. 504 с.
35 ПСРЛ. Пг.: [б. и.], 1922. Т. 15, вып. 1: Рогожский летописец. XIII с., 186 стб.
36 ПСРЛ. Пг.: 2-я гос. тип., 1921. Т. 24: Летопись по Типографскому списку. 272 с.
37 ПСРЛ. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1949. Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. 463 с.
38 Русские достопамятности. М.: Унив. тип., 1815. Ч. 1 / ред. К.Ф. Калайдович. 204 с.
39 Сказания и повести о Куликовской битве: [древнерусские тексты, переводы, приложения] / изд. подгот. Л.А. Дмитриев и О.П. Лихачева; отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1982. 420, [2] с.
40 Словарь русского языка XI–XVII вв. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; редкол.: С.Г. Бархударов (отв. ред.) [и др.] М.: Наука, 1975. 375 с.
41 «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла: [сб. ст.] / Академия наук СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); ред.: Д.С. Лихачев и Л.А. Дмитриев. М.; Л.: Наука, 1966. 618, [1] с.
42 Соборное уложение. М.: Московский печатный двор, 1649. 339 л.
43 *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб.: Тип. Московского ун-та, 1863. Т. 2. 461 с.
44 Успенский сборник XII–XIII вв. / изд. подгот. О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон; под ред. С.И. Коткова; АН СССР. Ин-т рус. яз. М.: Наука, 1971. 754 с.
45 Хождение Богородицы по мукам. URL: mestanet.ru/book/hristianstvo/hojdenie_bogoroditsui_po_mukam book/hristianstvo/hojdenie_bogoroditsui_po_mukam (дата обращения: 12.01.2023).

Рукописи

46 ОР РГБ. Ф. 304/I. Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 12. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-12/ (дата обращения: 15.02.2023).
47 ОР РГБ. Ф. 304/I. Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 15. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-15/ (дата обращения: 15.02.2023).
48 ОР РГБ. Ф. 304/I. Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 39. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-39/ (дата обра-

щения: 15.02.2023).
49 ОР РГБ. Ф. 304/I. Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 702. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-702/ (дата обращения: 15.02.2023).
50 ОР РГБ. Ф. 304/I. Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 793. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-793/ (дата обращения: 15.02.2023).
51 ОР РГБ. Ф. 304/I. Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 809. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-809/ (дата обращения: 15.02.2023).
52 ОР РГБ. Ф. 37. Собрание рукописных книг Т.Ф. Большакова. № 88. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/37/f-37-88/ (дата обращения: 15.02.2023).
53 ОР РГБ. Ф. 37. Собрание рукописных книг Т.Ф. Большакова. № 325. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/37/f-37-325/ (дата обращения: 15.02.2023).
54 ОР РГБ. Ф. 37. Собрание рукописных книг Т.Ф. Большакова. № 391. Глава 190. Л. 195–201. URL: lib-fond.ru/lib-rgb/37/f37-391 (дата обращения: 15.02.2023).
55 ОР РГБ. Ф. 37. Собрание рукописных книг Т.Ф. Большакова. № 435. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/37/f-37-435/ (дата обращения: 15.02.2023).
56 ОР РГБ. Ф. 228. Собрание рукописных книг Д.В. Пискарева. № 154. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/228/f-228-154/ (дата обращения: 15.02.2023).
57 ОР РГБ. Ф. 256. Собрание рукописных книг Н.П. Румянцева. № 378. URL: lib-fond.ru/lib-rgb/256/f-256-378 (дата обращения: 15.02.2023).
58 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 12. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-12/ (дата обращения: 15.02.2023).
59 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 18. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-18/ (дата обращения: 15.02.2023).
60 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 72. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-72/ (дата обращения: 15.02.2023).
61 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 231. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-231/ (дата обращения: 15.02.2023).
62 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 233. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-233/ (дата обращения: 15.02.2023).
63 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 249. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-249/ (дата обращения: 15.02.2023).
64 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 250. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-250/ (дата обращения: 15.02.2023).
65 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 266. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-266/ (дата обращения: 15.02.2023).
66 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 380. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-380/ (дата обращения: 15.02.2023).
67 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 384. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-384/ (дата обращения: 15.02.2023).
68 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 411. URL:

https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-411/ (дата обращения: 15.02.2023).

69 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 460. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-460/ (дата обращения: 15.02.2023).

70 ОР РГБ. Ф. 299. Собрание рукописных книг Н.С. Тихонравова. № 499. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/299/f-299-499/ (дата обращения: 15.02.2023).

71 ОР РГБ. Ф. 310. Собрание рукописных книг В.М. Ундольского. № 632. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/310/f-310-632/ (дата обращения: 15.02.2023).

REFERENCES

1 Azvolinskaia, I.D. "'Povest' o semi mudretsakh' (datirovka drevneishikh russkikh spiskov XVII v.)" ["'Tale of the Seven Wise Men' (Dating of the Oldest Russian Lists of the 17th Century")]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 36. Leningrad, Nauka Publ., 1981, pp. 255–258. (In Russian)

2 Budaragin, V.P. "Kratkaia redaktsiia Povesti o Vasilii Zlatovlasom" ["Brief Edition of the Tale of Vasily Zlatovlas"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 36. Leningrad, Nauka Publ., 1981, pp. 193–208. (In Russian)

3 Budaragin, V.P. "O proiskhozhdenii 'Povesti o Vasilii Zlatovlasom, koroleviche Cheshskoi zemli'." ["On the Origin of the 'Tale of Vasily Zlatovlas, King of the Czech Land'."]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 25. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1970, pp. 268–275. (In Russian)

4 Litvina, A.F., and F.B. Uspenskii. *Vybor imeni u russkikh kniazei v X–XII vv.* [*Choice of a Name among Russian Princes in the 10th–12th Centuries*] Moscow, Indrik Publ., 2006. 704 p. (In Russian)

5 Nesterov, I.V. "Otnosheniia Kazani i Moskvy 2–3 chetverti XV veka v 'Povesti o Timofee Vladimirskom'." ["Relations between Kazan and Moscow in the 2nd–3rd Quarter of the 15th Century in the 'Tale of Timothy of Vladimir'."]. *Otkrytyi tekst: elektronnoe periodicheskoe izdanie. 11 sentiabria 2019 g.* [*Open text: Electronic Periodical. September 11, 2019*]. Available at: https://opentextnn.ru/history/istochnikovedenie-history/xi-xvii/nesterov-i-v-otnoshenija-kazani-i-moskvy-2-3-chetverti-xv-veka-v-povesti-o-timofee-vladimirskom/ (Accessed 15 December 2022) (In Russian)

6 Skripil', M.O. "Povest' o Timofee Vladimirskom" ["The Tale of Timothy of Vladimir"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 8. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1951, pp. 287–307. (In Russian)

7 Trofimova, N.V. "K probleme tipologicheskikh sviazei 'Povesti o Timofee Vladimirskom' i 'Kazanskoi istorii'." ["To the Problem of Typological Connections between the 'Tale of Timothy of Vladimir' and 'Kazan History'."]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 9. IWL

RAS; Society of Researches of Old Rus’; ed. E.B. Rogachevskaia. Moscow, Nasledie Publ., 1998, pp. 202–208. (In Russian)

***

Информация об авторе: Анатолий Сергеевич Демин — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.
E-mail: anatolydemin@gmail.com

Information about the author: Anatoly S. Demin, DSc in Philology, Director of Research, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.
E-mail: anatolydemin@gmail.com

***

Для цитирования: *Демин А.С.* Серия наблюдений над литературными памятниками XI – начала XVIII в. // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 151–217. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-151-217

For citation: Demin, A.S. “Issues on Old Russian Literary Monuments of the 11th – the Beginning of the 18th Centuries.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 151–217. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-151-217

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-218-243
https://elibrary.ru/XJOWZK

Д.Б. Терешкина

ЧУДЕСА В ЖИТИЯХ НОВГОРОДСКИХ СВЯТЫХ: ТИПОЛОГИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ

Аннотация: В статье предлагается обзор чудес в житиях новгородской традиции, преимущественно позднего Средневековья и раннего Нового времени. Чудеса, часто являющиеся основным датирующим признаком редакции жития, рассматриваются зачастую как своего рода «вспомогательная» часть агиографического произведения, порой выбивающаяся по стилистическим или композиционным признакам из общего контекста. Однако вместе с развитием агиографического жанра меняется и оценка чудес самими книжниками. Чудеса не только становятся центральными эпизодами житийных текстов или циклов (как в случае с Николой Кочановым или братьями Алфановыми, а также более древним житием Иоанна Новгородского); меняется сам модус изображения чудесных событий: он смещается с фигуры святого на тех, с кем совершаются чудеса. Количество чудес многократно увеличивается, детализируются фактические сведения о происходивших чудесных событиях (где они происходили, когда (вплоть до месяца и дня указанного года), с кем (приводятся точные имена, род занятий, социальное положение, родственные связи, происхождение лица, с кем произошло чудо), даются точные сведения о том, где проживает исцеленный или спасенный. Своего рода «тиражирование» однотипных чудес не вызывает у книжников вопросов, ибо очевидным фактом считается помощь определенного святого в исцелении конкретных недугов, и чем более таких свидетельств, тем сильнее слава святого. Тексты о чудесах либо максимально приближаются к деловой письменности (как в житии Феоктиста Новгородского или некоторых чудесах Евфимия Вяжищского), либо, напротив, сохраняют и даже развивают художественно-беллетристический (порой с элементами психологизма) стиль агиографического риторического повествования (как в чудесах Антония Римлянина или Николы Кочанова), либо составляют сложную комбинацию списочного перечисления свершившихся чудес и похвалы святому, утрачивающей свое самостоятельное значение (как в Косинских редакциях житий новгородских святых). Анализ типов и художественного своеобразия чудес в житиях новгородских святых позволяет делать выводы о сложной литературной ситуации в области агиографической традиции в позднее Средневековье и раннее Новое время: вероятнее всего, общие для демократизирующейся письменности тенденции в каждом конкрет-

ном случае имели свои особенности, связанные со множеством факторов (традицией почитания святого, текстологической историей жития, вкусами составителей конкретных редакций и т. д.). Нельзя исключать и изменение мировоззрения человека, смещение его в некотором смысле к прагматическому пониманию святости — как миссии непосредственной помощи живущим, — которое уже не могла игнорировать обращенная к человеку литература.

Ключевые слова: житие, чудо, Новгород, агиографический цикл, традиция, трансформация жанра.

Daria B. Tereshkina

MIRACLES IN THE LIVES OF NOVGOROD SAINTS: TYPOLOGY AND ARTISTIC ORIGINALITY

Abstract: The article offers an overview of miracles in the lives of Novgorod tradition, mainly of the late Middle Ages and early Modern times. Miracles, which are often the main dating feature of the life (vita) edition, are often considered as a kind of "auxiliary" part of a hagiographic work, sometimes breaking out of the general context by stylistic or compositional features. However, along with the development of hagiographic genre, the assessment of miracles by the scribes themselves also changes. Miracles not only become central episodes of hagiographic texts or cycles (as in the case of Nikola Kochanov or the Alfanov brothers, as well as the more ancient life of John of Novgorod); the mode of depicting miraculous events itself changes: it shifts from the figure of saint to those with whom miracles are performed. The number of miracles increases many times, the actual information about the miraculous events that took place is detailed (where they occurred, when (up to the month and day of specified year), with whom (exact names, occupation, social status, family ties, origin of the person with whom the miracle occurred), accurate information about where lives healed or saved. A kind of "replication" of the same type of miracles does not cause scribes questions, because the obvious fact is help of a certain saint in healing specific ailments, and the more such evidence, the stronger the glory of the saint. Texts about miracles either come as close as possible to business writing (as in the life of Theoktist of Novgorod or some miracles of Evfimy Vyazhishchsky), or, on the contrary, preserve and even develop an artistic and fictional (sometimes with elements of psychologism) style of hagiographic rhetorical narration (as in the miracles of Anthony the Roman or Nikola Kochanov), or make a complex combination of list enumeration miracles that have happened and praise for the saint, which loses its independent meaning (as in the Kosin version of lives of the Novgorod saints). The analysis of the types and artistic originality of miracles in the lives of Novgorod saints allows us to draw conclusions about the complex literary situation in the field of

hagiographic tradition in the late Middle Ages and early Modern times: most likely, the trends common to democratizing writing in each case had their own characteristics associated with many factors (tradition of veneration of the saint, textual history of vita, tastes of the compilers specific editions, etc.). It is also impossible to exclude a change in a person's worldview, shifting it in a sense to a pragmatic understanding of holiness — as a mission of direct assistance to the living — which could no longer be ignored by the literature addressed to a person.

Keywords: life (vita), miracle, Novgorod, hagiographic cycle, tradition, genre transformation.

Чудо в агиографическом тексте занимает одно из центральных мест. «Чудо — повествование о неожиданном, часто сверхъестественном событии, происходящем по воле Бога и разрешающем какие-то земные проблемы» [18, с. 73]. Чудо как изображение присутствия Бога в земном мире является идеологическим ядром агиографического повествования.

Новгородская агиография, полная история которой еще не написана, является одной из наиболее представительных в древнерусской литературе. Границы новгородской агиографии не могут быть установлены с абсолютной точностью, ибо географическое определение распространения новгородской святости зыбко вследствие постоянно менявшихся границ Новгородской земли и степени ее влияния на сопряженные земли. Однако именно по отношению к поздней житийной традиции локальная определенность текстов становится более четкой; причиной тому, кроме прочего, становится усиление местного, «краеведческого» сознания, постепенного оформления понятия «своей» культуры, призванной заботиться о сохранении и своей уникальности, и себя как таковой.

Состав новгородской житийной литературы неоднороден: уже стало традицией обозначать в корпусе новгородских житий его так называемый «костяк», т. е. наиболее древние и наиболее популярные произведения: «Житие Варлаама Хутынского» [3, с. 13–95, 271–281; 21; 22; 26], «Житие Иоанна Новгородского» [24; 20, с. 129–131], «Повесть о житии Михаила Клопского» [20, с. 146–148; 23; 28], «Житие Антония Римлянина» [13; 20, с. 110–112; 25]. Литературная их история различна, равно как и художественное своеобразие. В подавля-

ющем большинстве случаев именно чудеса становятся основным датирующим признаком той или иной редакции жития [3; 6; 9 и др.]. Следует признать, что с определенностью говорить о некоторой реальной основе чудес, относящихся ко времени земного пути святого, можно исключительно редко. Во всех остальных случаях это, как правило, художественное осмысление известных литературных (реже — фольклорных) сюжетов, имеющих назидательный смысл и не привязанных к какому-либо определенному персонажу. Таково, например, известное чудо Варлаама Хутынского о двух осужденных, произошедшее, согласно житию преподобного, на мосту через Волхов. Как показала Т.Б. Карбасова, это чудо, созданное (или по крайней мере записанное, судя по сохранившимся спискам) в первой трети XVI в. книжниками Иосифо-Волоколамского монастыря, было присоединено к Житию Варлаама Хутынского [6, с. 248–250]. То же самое можно сказать о житии Антония Римлянина: легендарный характер текста (плавание святого на камне из Рима в Новгород, чудо с приплывшей вслед за подвижником бочкой с добром, использованным затем для основания монастыря, и т. д.) отмечается всеми исследователями.

Прижизненные чудеса святого, как правило, отличаются бóльшим многообразием. Их уникальность, при всей этикетности агиографии, определяется большей или меньшей степенью художественности текстов в зависимости от их легендарной или реальной основы. Кроме того, чем более отдалено создание текста от реального жизненного пути святого, тем больше вероятности того, что текст чуда будет и более художественным. Таковы жития Антония Римлянина и Варлаама Хутынского, Житие Иоанна Новгородского, состоящее из цикла чудес, главным героем которых стал легендарный новгородский архиепископ (повесть о путешествии Иоанна на бесе в Иерусалим [30], сказание о битве новгородцев с суздальцами [34], сказание о построении церкви Рождества Богородицы [29]). Говоря об особом пристрастии новгородской житийной литературы к фольклорным источникам, исследователи отмечают, что «это не зависит ни от типа жития (житие святителя, житие преподобного или, как Житие прп. Михаила Клопского, произведение, соединяющее в себе черты житий преподобного и юродивого), ни от времени, отделяющего кончину святого от создания жития. Так, использование фольклорных источников в Житиях свт. Иоанна Новгородского († 1186; Житие датируется

XV в.) и прп. Антония Римлянина († 1147; Житие было написано не ранее 30-х гг. XVI в.) можно было бы объяснить большим временным интервалом между кончиной святых и началом их прославления и в силу этого утратой документальных источников, однако с момента кончины прп. Михаила Клопского (в кон. 50-х гг. XV в. или в 1471) до создания его Жития прошло менее полувека, а первая редакция представляет собой подборку устных рассказов о святом легендарного характера» [33, с. 306]. Л.А. Дмитриев считал, что тип жития и жизненный подвиг святого всё же определяли разную степень генерации новых текстов о нем и почитание святого в последующие века после его преставления (например, бóльшие применительно к Варлааму Хутынскому и мéньшие — к Иоанну Новгородскому) [3, с. 95–96]. Следует пояснить, что отмеченная нами «художественность» в отношении чудес разных произведений новгородской житийной литературы и проявляет себя по-разному. В случае с житием Михаила Клопского его реальный жизненный путь как юродивого, чье появление в монастыре (равно как и другие деяния святого при его жизни) было и чудесным, и «театрально-комическим» (с обывательской точки зрения), поэтому дальнейшая переработка жития (когда память святому была утверждена) шла по пути усиления преподобнических мотивов, похвальной составляющей повествования о святом (особенно в Тучковской редакции). В случае с Антонием Римлянином и Варлаамом Хутынским, почитание которых в Новгороде имело давнюю широкую традицию, мы, вероятно, имеем дело со своего рода процессом центростремительного притяжения имен, когда появление новых текстов о том или ином событии, связанном со святыми, было постоянным, особенно активизирующимся в разные эпохи, в связи с реальными событиями в монастырях, основанных ими, или в самом Новгороде (как в случае с видением пономарю Тарасию [21]). В любом случае отражавшаяся в текстах память о каждом святом представляла собой постоянно развивающийся, живой процесс.

К «ядру» текстов новгородской агиографии примыкают жития новгородских святых, имеющих прежде всего локальное значение, созданные в поздний древнерусский период и раннее Новое время [4]. В их число входят, например, жития архиепископов Моисея, Феоктиста, Ионы, Серапиона, жития юродивых Арсения, Феодора и Николы Кочанова, повести об обретении мощей пяти братьев

Алфановых и девицы Гликерии. В обзор настоящей статьи вошло около сотни чудес (бóльшая часть из которых — посмертные), входящих в тексты житий новгородских святых поздней рукописной традиции в списках из собрания Новгородского государственного музея (НГМ): жития Антония Римлянина (НГМ КР 191, первая треть XIX в.) и опубликованные нами списки житий Евфимия Вяжищского, архиепископа Моисея (НГМ КП 30056-212 / КР-247, конец XVIII в.), Феоктиста Новгородского (НГМ КП 30056 – 316/ КР 313, XIX в.), Феодора юродивого (НГМ 30056-291/КР-291, XIX в.), Арсения юродивого (НГМ КП 30056 – 226 / КР 81, конец XVII – начало XVIII в.), сказание о Николе Кочанове, сказания об обретении мощей девицы Гликерии, сказание о явлении мощей преподобных братьев Алфановых (все три текста — в сборнике НГМ КП 30056 – 212/КР 247, конец XVIII в.) [36, с. 53–95].

Прижизненные чудеса в текстах житий позднего средневекового периода, как правило, выделены в самостоятельные части с собственным заголовком. Чудо как «жанрово-литературная форма» [12] действительно со временем становится всё более самостоятельной композиционной частью, входящей в житийное произведение как в жанр-ансамбль [7, с. 151]. Чудо представлено читателю жития как отдельный сюжет, в сгущенном виде изображающий зримое и здесь-и-сейчас совершающееся действие силы Божьей. Кроме того, поздняя житийная традиция, в которой житийные тексты создавались «по анфиладному принципу, допускавшему наращивание текста за счет других произведений» [4, с. 130], не стремилась к воссозданию канона, а житийные тексты со временем всё более походили на циклы разнородных произведений, объединенных именем святого.

В качестве иллюстрации приведем рассмотрение прижизненного чуда новгородского юродивого Николы Кочанова — чуда о пире у вельможи по списку конца XVIII в. из собрания Новгородского государственного музея (КР 247), входящее в цикл из двух чудес Николы (второе чудо — об оклеветанном клирике — происходит от мощей Николая Кочанова). Это одно из наиболее пространных прижизненных чудес в текстах житий новгородских святых. Канонического текста жития Николы Кочанова в древнерусский период не было создано [35], а рукописная традиция жития, включая редакции, созданные в раннее Новое время, остается не изученной. Биографические све-

дения о Николе Кочанове крайне скудны [31], а повествование о его прижизненных деяниях сводится к циклу из нескольких рассказов о чудесах святого, в том числе позднего происхождения.

Прижизненное «чудо о пире» Николы Кочанова повествует о том, как один новгородский вельможа (на левом поле листа новгородского списка с началом чуда читается указание, что им был новгородский посадник), имевший любовь к святому, позвал Николу к себе на пир. Помедлив немного, Никола пришел в дом вельможи, где уже собрались другие гости, однако хозяина не застал. Будучи поругаем от других гостей за свою худость и нищенский вид, Никола ушел, вознося хвалы Богу. Прибывший вскоре хозяин послал отроков за вином, медом и прочим питьем, которое хранилось в доме его, и не нашли отроки припасов, словно их не бывало. Тогда вельможа спросил у отроков, был ли в его доме святой Николай, и понял, что за грехи его изгнан был юродивый из его дома. Послал вельможа отроков добрых в город искать на торжищах и распутьях, и нашли отроки святого, который вернулся, имея нрав незлобивый. Вельможа встретил Николу на входе в свой дом, усадил за стол с именитыми гостями и сам со своими отроками служил ему. По слову святого принесено было к столу питье, чудесным образом обнаружившееся там, где оно и было, только лучше прежнего. И запретил Николай вельможе рассказывать о чуде, тайком уйдя из его дома. Вельможа с того дня еще большую любовь имел к святому, видя волю Божественную в его деяниях.

Созданное на основе похвального слова Николе, чудо о пире развивает традиционные для агиографического повествования мотивы поругания мирянами угодника, чудесного прибавления вина, запрета на разглашение чуда. При этом в чуде нашли отражение характерные для новгородских житий указание на высокое мирское происхождение святого («бѣ бо блаженный добра рода»), мотив неузнавания юродивого (подобно тому, как это было отражено в житии Михаила Клопского), подчеркнутое внимание к факту сословного разделения городского сообщества Новгорода. Будучи традиционным в отношении агиографической топики, чудо о пире вписывается и в ряд известных текстов о Николе юродивом, подвизавшемся непосредственно на территории Новгорода (а не в его пределах), и в позднюю местную житийную традицию новгородских текстов агиографического круга.

Стоит отметить, что репертуар прижизненных чудес в поздней новгородской агиографии достаточно скуден[1]. Это чудеса о проречении святыми природных явлений, рождения детей, даты своего преставления, а также повествования о завершении строительства храмов до своей смерти, которое осуществилось по молитвам святого. Приходится признать, что некоторые поздние чудеса были своего рода художественным распространением кратких упоминаний в иных редакциях житий каких-либо деталей жизненного пути героя. Таков, видимо, и рассказ об «особенном обычае юродства» новгородских святых Николы и Феодора в списке жития Николы Кочанова XIX в. из собрания РНБ [10, с. 41–44]. Краткое упоминание сказаний о Феодоре и Николе о том, что святые подвизались на разных «сторонах» (Торговой и Софийской) Новгорода, не смея переходить на «чужую» для каждого из них сторону[2], переросло в пространный, полный деталей и оживленный диалогами рассказ о том, как однажды святой Феодор, будучи приглашенным в дом к некоему благочестивому мужу, проживавшему на Софийской стороне, после долгих уговоров решился пойти «не на свою» территорию, где, не без помощи коварных новгородцев, жителей Софийской стороны, знавших о вражде святых, был вскоре обнаружен Николой, затеявшим с Феодором драку. Этот рассказ, вероятнее всего, был создан и под влиянием

[1] Малое число чудес, в том числе прижизненных, или вовсе их отсутствие — характерная черта поздней агиографической традиции, не только новгородской [4, с. 124–125].

[2] В списке Новгородского музея КП 30056-212/ КР 247 тексты «О святом блаженном Христа ради юродивом Николае Кочанове из слова похвального вкратце» и «Месяца ианнуария въ 19 день преставление блаженнаго Христа ради юродиваго Феодора, новгородскаго чудотворца» содержат почти идентичные фрагменты: «Юродство святый Николай творяше всегда на странѣ Софийской; на Торговую же страну хождаше весьма мало. Ибо съ тоя Торговыя страны сего блаженнаго Николаа юродивовавший въ то ж время въ Великомъ Новѣградѣ святый и блаженный Феодоръ, егда усматриваше, бѣгая въ слѣд, бросая въ святаго Николаа, что на земли прилучашася, не попуская ему быти на страны Торговой, всегда прогоняше на Софийскую, глаголя: “Не ходи на мою страну, живи на своей!” А святый Николай, егда не можаше от него инуды уклонитися, то чрезъ реку Волхов по водѣ пребѣгая на страну Софийскую. Феодоръ же святый далѣе рѣки за ним уже не гоняшеся, что самое и святый Николай над святымъ Феодоромъ, егда усматриваше его на Софийской странѣ, творяше» [36, с. 86; ср.: с. 89 — в слове о Феодоре].

чуда Николы на пиру у вельможи. Никола и Феодор, своей извечной враждой служившие своего рода доведенным до абсурда примером извечной вражды новгородцев обеих «сторон» города, словно в кривом зеркале повторяли дела друг друга: Никола на пир к вельможе попал, совершив там свое ставшее широко известным чудо; однако сделать подобное Феодору не дал — блаженный Феодор так и не попал в дом пригласившего его благочестивого жителя Софийской половины Новгорода. Повествования о новгородских святых продолжали жить своей активной жизнью и в Новое время, далеко уже не раннее.

Посмертные чудеса, происходившие от раки святого, его иконы, святынь, с ним связанных, и просто при упоминании его имени, чаще всего однотипны: это дарование чад, исцеления, пророчения о будущем, обретение потерянных вещей и др. Типологию посмертных чудес, исходя из мотивных и композиционных признаков, в свое время предложил И.В. Стародумов на материале общерусской агиографии; в его классификацию входит 14 типов посмертных чудес [12, с. 11–12]. В новгородских житиях (так же, как и общерусских) главное место занимают чудеса-исцеления. Примечательно, что в Житии Арсения юродивого читается чудо святого об исцелении не человека, а животного: коня стрельца Андрея, имевшего большую веру к святому. Читаются также чудеса о спасении утопающих (в классификации И.В. Стародумова они названы «морскими» чудесами, однако в новгородской агиографии чаще описываются случаи избавления тонущих в реках и на озерах); чудеса об обретении потерянного сокровища (в Житии Арсения преподобного таким «сокровищем» стали церковные ключи, оброненные в Волхов пономарем церкви Жен-мироносиц); чудеса о наказании за проступок (хула на святого, разбойное нападение на монастырь, нарушение обета). В списке жития Антония Римлянина КР 191 читаются: избавление от смерти по молитвам к святому (спасся упавший с кровли строящегося храма мастер Герасим; остался невредимым младенец в пеленах, выпавший из судна, потерпевшего крушение на Волхове); множественные исцеления от беснования, расслабления, зубной боли, повреждения ума (в одном случае речь шла об исцелении сразу двух человек, в другом — сразу трех, в третьем — сразу пяти болевших, потому в некоторых из чудес проявление чуда увеличивается кратно обретшим здоровье помощью святого); в круг чудес входят также

рассказы о явлении мощей святого, о просиянии света ночью в монастыре святого (5 августа 1655 г.), о прекращении дождя, шедшего с 1 июня до 3 августа 1662 г., о низведении дождя в засуху, продолжавшуюся в один год от Светлой Седмицы до дня Петра и Павла, о прекращении огня, занявшегося от упавшей свечи, об обращении зерна из невсхожего в плодородное, о построении церкви во имя Антония Римлянина в Славенском конце (1669 г.).

Обретение мощей ранее неизвестных святых [8], которое само по себе является чудом, становится еще одним типом посмертных чудес. В круге приводимых нами в качестве источников новгородских житий это сказание о явлении мощей братьев Алфановых и сказание о девице Гликерии, мощи которой были обретены спустя около полувека после преставления святой. Несомненно, житиями в полном смысле их назвать сложно, поскольку земной путь святых не мог быть восстановлен, и текст сказания компоновался из рассказа о явлении мощей и последовавших затем чудес от них. Однако если считать посмертное чудо жанрово-литературной формой, входящей в житие относительно самостоятельной частью, сказания о явлении мощей также могут стать типологической единицей в классификации посмертных чудес. В любом случае такие сказания традиционно включаются в круг агиографических текстов, зачастую не будучи преобразованными в более или менее полноценные житийные сказания, оставаясь на стадии чуда как такового. Это явление стало одной из характерных черт позднего периода развития житийного жанра.

Чудеса-видения в анализируемых текстах новгородских житий редки и в «чистом виде» не встречаются. Это всегда видение, сопряженное с оказанием конкретной помощи визионеру. Таково, например, явление святого Николы Кочанова клирику Иоанну и прочение ему разоблачения оболгавшего его рукописание должника Исакия [36, с. 86–87]; таково и явление преподобного архиепископа Моисея купцу Алексею, ранее не узнавшему святого и получившему, его молитвами, спасение на водах (см. ниже).

Посмертные чудеса в житиях новгородских святых становятся более или менее представительной частью в текстах в достаточно поздний период. Большое количество посмертных чудес содержат жития Евфимия Вяжищского в списке КР 247 конца XVIII в. из Новгородского музея (11 чудес), Феоктиста Новгородского в этом же сборнике житий (28 чу-

дес, последнее из которых датировано 23 января 1786 г.), Антония Римлянина (39 посмертных чудес, включая чудеса о явлении мощей святого и др.) в списке Новгородского музея КП 30056-38/ КР 191 (XIX в.).

Из шести агиографических сборников Новгородского музея XVII–XIX вв. с житием Антония Римлянина три являются сборниками монографического типа, т. е. посвящены исключительно Антонию Римлянину [16]. Время наиболее активного распространения такого типа сборников, согласно исследованию Т.Б. Карбасовой [5], — XVII и XVIII вв., причем бóльшая часть из них формируется вокруг имен тех святых, которые были прославлены в конце XVI — начале XVII в. К примеру с прославлением Антония Римлянина, канонизированного к общерусскому почитанию в 1597 г., это относится в полной мере. Сборники монографического типа пополнялись, по наблюдению Т.Б. Карбасовой, новыми текстами, относящимися к святому, и зачастую становились своего рода летописью монастырской жизни. Это явление наблюдаем во всех трех монографических сборниках, посвященных Антонию Римлянину: в двух из них находится наибольшее количество посмертных чудес. Все чудеса относятся к XVII в. (последнее из чудес датировано 1678 г.) и содержат очень точные сведения о местных реалиях, что позволяет говорить не только о новгородском происхождении этой части агиографического корпуса об Антонии Римлянине, но и о его летописном характере (в описании 21-го чуда есть указание, что его «пред очима нашима сотвори преподобный» [32, л. 39 об.]). Все чудеса предваряются замечанием о том, что новые чудеса «ничим же меньши древних чудес» [32, л. 31] и повествуют о многочисленных исцелениях. В списке КР 191 чудеса сгруппированы в несколько блоков, входящих в один текст, предваряемый единым содержанием: сказание о житии преподобного (с чудом о бочке с сокровищами), похвальное слово Антонию, два посмертных чуда, сообщение о тростях Антония, далее еще два чуда святого, повествование о явлении мощей Антония, затем блок посмертных чудес с пятого по двадцать первое, затем, после сообщения о новых чудесах, следуют рассказы о них под номерами с первого по восемнадцатое, далее краткое сообщение о хронологии жизни святого и две его грамоты[3].

[3] Здесь мы уточняем количество и группировку чудес, приведенных нами ранее в росписи состава списка [16].

Добавляют чудеса детали к пониманию особенностей почитания Антония в Новгороде. Так, чудо 15 повествует о некоей больной жене Анастасии, которой явился Антоний с посохом, таким, каким был написан на иконе. Следовательно, был такой иконографический тип, не получивший затем широкого распространения. Чудо о больной монахине Ираиде с язвами на ногах упоминает о святыне Антониева монастыря — тростях, т. е. морских водорослях, которые Антоний держал в руках, пока плыл на камне из Рима в Новгород. Больная молилась у раки святого, затем приложила к язвам трости Антония и исцелилась. Следует предполагать, что в монастыре имелось некое подобие морских водорослей, которые использовались как святыня для утешения приходящих с бедами в Антониеву обитель. В самом деле, перед повествованием об исцелении от тростей Антония читается небольшая глава с рассказом о том, как обретены были эти трости: игумен Кирилл, разбирая однажды монастырские вещи, увидел, как «въ сокровеннѣ мѣстѣ поставлены быша трости морские; онъ же вземъ их и вопроси древных братий, что си есть таковое» [32, л. 21], и сказали насельники монастыря, что это водоросли, которые держал в руках Антоний, когда плыл из Рима в Новгород.

Из чудес-исцелений примечательно чудо 1663 г., произошедшее с «московских пригородов» дворянином Никитой Ивановым сыном Сватковым: «егда спящу ему на одре, и внезапу ему в нощи вниде во ухо таракан, и от той ему болезни бысть во главе терзание и глухота нападе на него» [32, л. 43 об.]. Придя со своей бедой к Антонию, «припадающее к мощам святаго и приложися ко пречестным и многоцелебным мощем его тем ухом, в неже вниде таракан» [32, л. 43 об.], и прошла боль, и был здрав московский дворянин. Пожалуй, это одно из тех посмертных чудес-исцелений, которые не вписываются в общую схему типичных чудес такого типа, и описанные бытовые подробности ситуации, вероятнее всего, основаны на реальных фактах, отражавшихся в устных местных преданиях, вошедших затем в регулярно пополнявшиеся списки посмертных чудес жития легендарного новгородского святого.

Чудеса (прижизненные и посмертные) в житиях новгородских святых содержат множественные упоминания о новгородских топонимах, именованиях церквей и других пространственных объектах. Это

названия городов (Великий Новгород, Сольцы, Новая Руса, Псков, Порхов, Москва, Пернов (Пярну), Санкт-Петербург (в описании чудес второй половины XVIII в.), Нижний Новгород), улиц (Коржева, Лубяница, Легоща, Федорова, Славная), рек (Волхов, Нева, Сясь), Торговая и Софийская стороны Новгорода, Алексеевская слобода, церкви Св. Софии, Рождества Богородицы Арсениева монастыря, Жен-Мироносиц, Знамения Пресвятой Богородицы на Ильине улице, Пророка Илии, трапезная Иоанна Богослова Вяжищского монастыря; Ярославово дворище, Юрьев монастырь, Вяжищский, Сковородский, девичий Сокольницкий, Антониев, Богоявленский монастырь на Сясь-реке, Благовещенский Аркажский; погосты Должинский, Холынский, Коростынский, Городенский; деревни Хлевищи, Шарок, Веряжа; сёла Ракомо, Витцы, Яжелбицы; волость Медведская; пятины Водская, Шелонская, Деревская, Обонежская, Дегожский погост и др. Это отражает одну из главных особенностей местной литературной традиции — внимание к реальным местам подвига святого [36, с. 106]. Имена лиц, упоминаемых в чудесах, важны не только сами по себе, как свидетельство истинности произошедшего, но и как отражение широкого круга людей из разных сословий и мест Новгородской земли. Так, в списке КР 191 жития Антония Римлянина приведены не только многочисленные имена мирян и духовных лиц, но и их род занятий, родственные отношения, прозвища и место проживания: игумен Кирилл, Феодор свечник, священник Трифон, пономарь Дометиан, митрополиты Александр, Варлаам, вел.кн. Феодор Иоаннович, иконописец Ананий, боярин Борис Федорович, жена Солецкого священника Ирина, хлебопек Игнатий, Силуан, сын Прокопия из Старой Руссы, девица Марфа Стефанова дочь из села Русина Косицкого, Иван Матвеев из Новой Русы, со Мшаги, Авраамий Васильев сын из Порхова, Агафья Васильева дочь, из села Витца митрополита Варлаама, Тит Стефанов сын с Лубяницы, сестра Ираида из Радоковицкого женского монастыря, боярин Андрей по прозвищу Мурат Мордвинов из Обонежской пятины в ста поприщах от обители святого Антония, Марфа Тимофеева дочь из девичьего монастыря за Алексеевской слободою, страж Трофим, боярин Иван Борисович Репнин-Оболенский, дворянин Константин Иоаннов сын Ушаков, боярин Петр Васильевич Шереметьев, Иоанн Охлопок с Федоровой улицы, Трофим Павлов сын по прозвищу Турыбалка со Славковой улицы, священноинок

Савватий и др. В этом протокольном описании каждого из получивших помощь святого видится, несомненно, внимание к рядовому человеку, наблюдающееся как общая черта русской культуры позднего Средневековья; в этом же, несомненно, отражается сильное влияние на житийную традицию деловой письменности — прежде всего переписных книг. Общее стремление к расширению включаемых в агиографическое повествование лиц свидетельствует также об усилении светских начал в меняющейся в своем характере церковной литературе[4].

Кроме сходства новгородских житий с общерусскими в отношении типологии посмертных чудес, производимой по мотивно-композиционному принципу (исцеление, пророчение, наказание, спасение, видение), стоит отметить некоторые специфические характеристики чудес в составе новгородских житий.

Протокольность описания и однотипность посмертных чудес в поздних житиях новгородских святых отражается в клишированности текстов (лишь с изменением лиц и дат, с «протокольной» нумерацией каждого чуда) — таких, словно писанных по одному лекалу, чудес в поздних новгородских списках очень много (до нескольких десятков в каждом из наиболее пространных текстов). Приведем фрагмент из объемного повествования о посмертных чудесах архиепископа Феоктиста:

> Тоя же Шелонския пятины дворянинъ Лазарь Пантелеймоновъ бысть въ болѣзни многое время, обѣщася же чудотворцу Феоктисту, исцѣление получи.

[4] Отметим, что при всей трансформации житийной традиции она продолжала развиваться и гораздо позже, в том числе после окончания советской эпохи. В издании жития Антония Римлянина, предпринятого в Новгороде в 1990-е гг. (для широкого читателя, но по изложению нескольких рукописных списков, в том числе новгородских) [27], кроме всех чудес позднейших редакций агиографического цикла об Антонии Римлянине, помещен раздел о новейших чудесах: об эпидемии холеры в 30-е гг. XIX в., чудо с неким Н., ведшим разгульный образ жизни и через зубную болезнь пришедшим к вере в св. Антония; чудо с неким С., у которого после долгого бесчадия в 1995 г., по молитвам к Антонию, в день памяти святого 3/16 августа родилась дочь; рассказ об известном явлении радуги над центральным куполом св. Софии в день памяти святого в 1991 г.

> Дворянинъ Феодоръ Мелединской бысть безъдѣтенъ. Обѣщася же святителю, дабы даровалъ Богъ дѣти, и его святителя молитвами 1713 года дарова Богъ сына.
>
> Симеонъ Савельевъ сынъ Зеленинъ бысть бездѣтенъ, обѣщася же съ женою своею Евдокиею святителю Феоктисту, и Богъ дарова молитвами святителя сына Аггея.
>
> Новгородскаго купца Лаврентия Маскурина жена бысть въ 1713 году въ болѣзни многое время. И обѣщася чудотворцу Феоктисту, исцѣление получи [36, с. 79].

Подобная компоновка кратко, почти конспективно изложенных большого числа посмертных чудес святого наблюдается в поздних списках житий Евфимия Вяжищского, Арсения юродивого. В Косинских редакциях житий новгородских святых в Трефологионе Бориса Козынина 1687 г. из Старой Руссы (РНБ, F.I.729) посмертные чудеса излагаются не только конспективно, но и представляют фактически перечень чудесных событий, порой составляя похвалу святому [13, с. 197; 1, с. 243–244], что, по верному наблюдению А. Алексеевой, «как кажется, вытекает из установки создать единый текст о святом, где одинаково важны и биография, и чудеса» [1, с. 255]. Часть текста, в конспективном, лишь констатирующем виде повествующая о чудесах, воспринималась, судя по всему, отнюдь не как нечто чужеродное в житии, прежде всего, потому, что само житие, при всех его композиционных и мотивных константах, этикетности изображения, было своего рода очевидной констатацией уже подтвержденной святости, особенно в поздний древнерусский период и раннее Новое время. По меткому выражению С.С. Аверинцева, «самый жест исцеления чудом описывается не только как милость, оказанная немногим, но как знак, поданный всем» [19]. Кроме того, повторяемость ситуаций с чудесами святого после его смерти объясняется практическими причинами: к святому и шли за конкретной помощью, прослышав, что именно он помогает в таких случаях. Так, например, святой Евфимий Вяжищский помогал от трясавицы, и комплекс посмертных чудес в житии Евфимия рассказывает об исцелении именно от лихорадки; в некоторых из чудес прямо указывается обоснование обращения к святому по этому поводу. Таково чудо девятое: «Нѣкто отъ Московских предѣлъ, рода болярска, нарицаемый именемъ Евфимий, саномъ

бяше в Новѣградѣ подъячей; сему бывшу такожде одержиму трясавицею. Слышавъ же о чудесех, бывающих от гроба святаго Евфимия архиепископа, наипаче же тою болѣзнию изнемогающимъ исцѣление подаваетъ. И прииде в монастырь, рекомый Вяжища…» [36, с. 67] и получил исцеление. Примечательно в этом случае совпадение имени исцеленного с именем святого — тоже нередкий случай в описании чудес. Или чудо 11 с Андреем Клобуковым: «Бѣ нѣкто от рода болярска Андрей Клабуковъ; сей бяше прислан в то время великимъ самодержцемъ Иоанномъ Васильевичемъ диаконъ Новуграду. И случися ему тою же студеною болѣзнию одержиму быти велми. И слыша от нѣкиих, како бывают исцѣления различным недугомъ от раки честных мощей святаго архиепископа Евфимия, наипаче же от сея студеныя болѣзни избавляетъ. И толику вѣру приимъ в себѣ, яко отложити ему всю немощъ плотскую и власть сана, и пѣшешествовати ему от града до святаго мѣста, идѣже лѣжатъ многоцѣлебныя мощи архиереа Христова Евфимия…» [36, с. 68]. Здесь, помолившись у раки святого, получил Андрей Клобуков исцеление.

Примечательно, что сам недуг, от которого исцеляются люди, напрямую связан со святынями, принадлежавшими угоднику. В случае с Евфимием Вяжищским это вериги, которые носил подвижник в своей земной жизни и которые сохранялись в монастыре. К веригам прикладывались, их накладывали на больного трясавицей — и они словно усмиряли плоть болящего, как когда-то для усмирения собственной плоти были носимы их святым владельцем.

Важно отметить, что в житиях новгородских святых посмертные чудеса описываются в отношении людей известных или тех, кто к ним приближен. Мало примеров с чудесами, описывающими «жену некую» или «некого мужа». Это всегда конкретные люди: боярские дети, посадники, игумены, архиереи, келари и помощники известных лиц, а также их родственники. Кроме не раз отмечавшейся в исследованиях трансформации в XVII в. общерусской житийной традиции, это говорит, как нам кажется, о двух важных факторах. Во-первых, в Новгороде всегда важно было социальное положение того или иного человека — и чем известнее был тот, с кем произошло чудо, тем большее значение приобретало само это чудо. Во-вторых, общинность, вечевой уклад жизни Новгорода отчасти сохранялся и в невечевой период: важным оказывался замкнутый городской контекст [14; 15],

чтобы все в городе были извещены о случившемся и приняли его как общественный факт. Примечательно упоминание в Житии Арсения Новгородского о том, как пономарь церкви Жен-Мироносиц уронил в Волхов церковные ключи, и, уповая на святого и помолившись ему, взял грабли, стал боронить дно речное, и положил на грабли, «яко руками», ключи его, и пономарь «преподобнаго чюдотворца Арсения» «прославилъ предъ народомъ» [36, с. 56].

Еще одно примечательное свойство новгородских чудес: они часто совершаются с теми, кто является насельником или служителем монастыря святого, кто живет рядом, является прихожанином храма и т. д. «Свой» святой был важен в агиографии не менее, чем в практике возведения новгородцами «своего» кончанского храма, своего храма новгородскими купцами на Ярославовом дворище, где «церкви кустом стоят». Это, например, позволило келарю Вяжищского монастыря Митрофану, внезапно пораженному параличом, просто рукой указать на место, где стояла рака Евфимия, и на вериги святого, как братия поняла, что нужно сделать для исцеления болящего. Это же обстоятельство обусловило появление шестого чуда в Житии Евфимия: еще при его жизни был в Софийском соборе некий протодиакон Феодор, имевший глубокое почтение к святому. Феодор отходил к Богу после смерти Евфимия и завещал погрести себя у церкви Рождества Христова. Во сне явился ему Евфимий, в том виде, каким живой был. И сказал Феодор братии после видения: «Блаженный Евфимий архиепископъ прииде ко мнѣ и зовѣтъ мя в свой монастырь. Молюся вамъ, яко да отнесете тѣло мое в честную обитель, нарицаемую Вяжища, аможе и зван бых» [36, с. 66].

Не лишены повествования о чудесах в житиях новгородских святых разработки мотива извечного противостояния Новгорода и Москвы. Этот мотив отражен в чуде с московским боярином Андреем Клобуковым, отложившим «власть сана» и пришедшим к Евфимию Вяжищскому за исцелением. Этот же мотив, в широко развернутом виде, читается в Житии Моисея Новгородского, в обитель которого прибыл новый, поставленный Москвой, архиепископ Сергий, не пожелавший поклониться «смердину сыну» и получивший в наказание повреждение ума.

Интересным чудом-исцелением можно считать одно из посмертных чудес (под № 5) Евфимия Вяжищского. Некий Захарий, бывший

в услужении архиепископу Ионе, впал в недуг и страдал, одержимый трясавицей. Прибыв в Вяжищский монастырь и помолившись, Захарий получил исцеление и спустя два дня отправился в Новгород, несмотря на уговоры братии и игумена еще некоторое время побыть в монастыре. На пути к дому Захарий впал в недуг еще больший, чем прежде, и вынужден был возвратиться в монастырь, где после покаяния и молитв получил окончательное исцеление. Мотив «возвратившейся болезни» напоминает о возможной потере благодати, если чудо не будет воспринято с должным вниманием к чудотворцу и Господу.

Неоднократность воздействия молитвенной силы святого на одного и того же человека подтверждается и другим чудом — с купцом Алексеем в Житии архиепископа Моисея [36, с. 72–73]. Алексей однажды тонул в Неве, идя в ладье в Выборг по торговым делам и упав в быстрину водную. Хватался он за тонкие водоросли, погружался всё глубже, увлекаемый быстрым течением, и уже прощался с жизнью, как предстал перед ним, не призываемый тонущим, честной муж, сединами украшенный, не могущий перенести гибель овцы из его стада, и, под руки подхватив, держал его над водой, пока не вернулись за Алексеем товарищи и не приняли его в ладью. Не узнав святого, купец вознес благодарные молитвы Богу, «виновника спасения», но тот случай в сердце хранил. В иной раз на том же маршруте (об этом говорит следующее чудо в житии) Алексей вместе с другими торговыми судами подвергся нападению разбойников, промышлявших в месте прохождения торговых судов. Моисей, блюдя паству свою новгородскую и по своей смерти, оказался сидящим в лодке Алексеевой и охранил невредимыми Алексея с его товарищами. Алексей узнал того же угодника, который уже когда-то помогал ему, и взмолился Богу об открытии тайны. Ночью во сне Моисей явился купцу и, не сообщив своего имени, сказал: «Иди в монастырь святаго архистратига Михаила, егоже создах, и сотвори покровъ на гробѣ моемъ» [36, с. 73]. И имел Алексей веру великую с тех пор к Моисею и ко Господу. Важно отметить, соглашаясь с Л.А. Дмитриевым [3, с. 267] и И.В. Стародумовым [12, с. 12], что описания чудес спасения на водах действительно оказываются наиболее подробными и художественно проработанными.

Представляется целесообразным сделать выводы о демократизации жанра в позднюю эпоху древнерусского периода и раннее Новое

время именно в связи с увеличением числа чудес, прежде всего посмертных, и упрощением стиля их изложения, приближения языка житийного повествования к языку деловой прозы и демократических повестей XVII в. Поздняя новгородская агиография вписана в общерусскую традицию местной житийной литературы XVII–XVIII вв., своеобразной «краеведческой агиографии», с достаточно короткой биографической частью, большим количеством посмертных чудес, разностилевым характером составляющих житие композиционных частей. Дополнением к этим факторам может быть изменение мировоззрения человека, смещение его в некотором смысле к прагматическому пониманию святости — как миссии непосредственной помощи живущим. Многократно увеличившееся количество чудес подтверждает стремление к восприятию очевидного чуда, того, чему можно «удивляться», что можно «почувствовать» без особых на то интеллектуальных и религиозных усилий[5]. Неочевидное не является чудом, а сам путь святого, зачастую лишенный экзальтации и ярких эпизодов, считается если и неординарным путем человека, отличающимся от жизни простых смертных, то во всяком случае ожидаемым и вполне типичным для подвижника. Понимание, что сама жизнь человека — это чудо, а жизнь человека, устремленного к Богу, — чудо из чудес, было доступно далеко не многим, и зрелищность похвального жития, как и зрелищность сюжетов более популярного в народе Пролога, а также житийных икон, сюжетами избиравших яркие деяния святого, стала одним из признаков беллетризации религиозной литературы. При этом сохранялось литературное восприятие чуда как присутствие Божественного начала в повседневном мире человека — в отличие от устной речевой стихии севернорусских говоров, где «“дискурс чуда” разработан очень слабо и практически не совпадает с тем, что сложился в литературном языке» [2, с. 237], в той рефлексии чудесного, с какой мы имеем дело «в случае “высокой” (книжной) культуры с развитой рефлексией и со специальными текстами» [17, с. 117]. Это обстоятельство важно иметь в виду в исследовании позд-

[5] Следует отметить, что, по наблюдению Т.Б. Карбасовой, особое внимание новгородских книжников к чудесам, нередко объединявшимся в особые сборники, наблюдается еще в первой половине XVI в. [6, с. 248]; специально готовившиеся для житий списки чудес иногда «не доходили» до включения их в житие — как это было в случае с Житием Александра Свирского [11].

ней агиографической традиции: несмотря на процесс «обмирщения» житийного повествования, оно ни в коей мере не утрачивало своего религиозного характера, и в этом смысле было противопоставлено устной речевой стихии, проникавшей и в другие жанры поздней книжной культуры, менее стойкие к размыванию границ между сакральным и профанным миром.

Чудеса оказались самой продуктивной частью житий. Жития новгородских святых, особенно позднего средневекового периода, шли по пути экстенсивного расширения части посмертных чудес, разраставшейся до внушительных размеров, в некоторых случаях значительно превосходивших размеры собственно «биографической» и похвальной составляющих агиографических текстов. Пока не проведена текстологическая работа со всеми памятниками корпуса новгородских житий, трудно говорить о принципах художественной обработки повествований о чудесах в том или ином тексте, типе текстов и др. Вероятно, принципов, «сценариев» создания произведений агиографического круга, связанного с тем или иным святым, даже в рамках одной региональной традиции было гораздо больше и они были гораздо разнообразнее, чем общие тенденции, наблюдаемые при создании целостной картины развития житийного жанра в русское позднее Средневековье. Об этом говорят, например, различные по характеру «деловое», «протокольное» житие Феоктиста Новгородского и эмоционально-художественное, полное беллетристических черт (в том числе в изображении посмертных чудес) житие Антония Римлянина в поздних редакциях. Однако общими для всех текстов поздней традиции становится смещение точки зрения на святость: от «взгляда изнутри», т. е. как бы «вместе» со святым прохождения пути к Богу, — к «взгляду со стороны», т. е. созерцания святости как образца для изучения и сохранения памяти о нем, а также как источника конкретной помощи и защиты[6]. В этом смысле житийное повествование как будто и впрямь становится демократичнее, но не только по формальным признакам (упрощение языка, приближение его к язы-

[6] Вероятно, этому вполне утилитарному направлению в подходе к житийным текстам косвенно способствовала инициатива «сверху»: «в послесловии к первой части печатного Трефологиона 1638 г. упоминается о рассылке по монастырям царской грамоты с распоряжением присылать в Москву сведения о местных святых для последующего их включения в печатные книги» [33, с. 312].

ку деловой письменности либо демократической повести, введение «простых» героев и сниженных ситуаций и т. д.), но и по внутренней форме представления святости — не как «умного делания» и созерцания, а как феномен, наиболее ярко отличающийся от привычного, обыденного, как нечто «фантастическое», поражающее воображение.

Следует отметить, что в любой период развития житийного жанра наиболее художественными эпизодами становятся именно описания чудесного — как в виде отдельного композиционного чуда, так и в форме описания «неочевидного» присутствия Божественного в привычном земном мире. Чудо как знамение, как откровение чаще всего сопряжено с элементами высокой риторичности в повествовании, художественности, эмоциональности. В этом смысле любое житийное повествование лишь подтверждает вечную мысль о присутствии Божественного там, где красота присутствует в человеческом мире.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Алексеева А.С.* Косинская редакция жития Моисея, архиепископа Новгородского // Летняя школа по русской литературе. 2016. Т. 12, № 3. С. 241–257.

2 *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007. 600 с.

3 *Дмитриев Л.А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л.: Наука, 1973. 303 с.

4 *Каган-Тарковская М.Д.* Развитие житийно-биографического жанра в XVI в.: Жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеозерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. Т. 49. С. 122–132.

5 *Карбасова Т.Б.* Монографический агиосборник как тип (на примере сборника, посвященного Кириллу Новоезерскому) // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб.: Пушкинский Дом, 2011. Т. II / под ред. Т.Р. Руди, С.А. Семячко. С. 240–248.

6 *Карбасова Т.Б.* О редактировании Жития Варлаама Хутынского в XVI в.: запись чудес // Вестник церковной истории. 2021. № 3/4 (63/64). С. 241–265.

7 *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. 2-е изд., доп. Л.: Худож. лит., 1971. 414 с.

8 *Ромодановская Е.К.* «Святой из гробницы»: О некоторых особенностях сибирской и севернорусской агиографии // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 143–159.

9 *Рыжова Е.А.* Мотив «плавание святого на камне» в житии Антония Римлянина и фольклоре // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. Т. II / отв. ред. Т.Р. Руди, С.А. Семячко. СПб.: Пушкинский Дом, 2011. С. 3–36.

10 *Рыжова Е.А.* Мотив «хождение по воде» в житиях юродивых и устных преданиях // Юродивые в русской культуре: [сб. ст.]. М.: Гос. ист. музей, 2013. С. 34–47. (Труды ГИМ; 197)

11 *Соболева А.Е.* Новонайденные ранние житийные тексты об Александре Свирском // Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. 2020. Т. 17, вып. 2. С. 290–308.

12 *Стародумов И.В.* Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии: автореф. дис. … канд. филол. наук. Омск, 2009. 20 с.

13 *Терешкина Д.Б.* Косинская редакция Жития Михаила Клопского // Новгородский архивный вестник. Великий Новгород, 2013. Вып. 11. С. 190–197.

14 *Терешкина Д.Б.* Новгородская житийная литература: текст и образ // Визуальная теология. 2021. № 1 (4). С. 85–104. https://doi.org/10.34680/vistheo-2021-1-85-104

15 *Терешкина Д.Б.* Святой в пространстве города (на материале памятников новгородской агиографии) // Urbis et Orbis. Микроистория и семиотика города. 2022. № 2 (3). С. 30–41. https://doi.org/10.34680/urbis-2022-2(3)-30-41

16 *Терешкина Д.Б.* Списки Жития Антония Римлянина в собрании Новгородского музея // Антоний Римлянин и его время. К 900-летию основания собора рождества Богородицы Антониева монастыря (1117–1119). Материалы научной конференции, Великий Новгород, 29–31 октября 2019 г. Великий Новгород: Новгородский музей-заповедник, 2020. С. 59–67.

17 *Толстая С.М.* Образ мира в тексте и ритуале. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. 528 с.

18 *Трофимова Н.В.* Чудеса в древнерусском воинском повествовании // Вестник Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина. 2011. № 4 (33). С. 72–79.

Источники

19 *Аверинцев С.С.* Чудо // Новая философская энциклопедия. URL: https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/%D0%A7%D0%A3%D0%94%D0%9E (дата обращения: 03.01.2023).

20 *Буланин Д.М., Творогов О.В.* Библиографические дополнения к статьям, помещенным в Словаре книжников и книжности Древней Руси (вып. 2, части 1–2) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. [Вып. 2]: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 3: Библиографические дополнения. Приложение. С. 3–426.

21 Видение пономаря Тарасия // ПЛДР. М.: Худож. лит., 1984. [Вып. 6]: Конец XV — первая половина XVI века / вступ. ст. Д.С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. С. 416–421.

22 *Дмитриев Л.А.* Житие Варлаама Хутынского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1987. [Вып. 1]: XI — первая половина XIV в. С. 138–142.

23 *Дмитриев Л.А.* Житие Михаила Клопского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. [Вып. 2]: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1: А—К. С. 302–305.

24 *Дмитриев* Л.А. Житие Иоанна Новгородского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. [Вып. 2]: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1: А—К. С. 514–517.

25 Житие Антония Римлянина // БЛДР. СПб.: Наука, 2005. Т. 13: XVI век. С. 8–35.

26 Житие Варлаама Хутынского: в двух списках. СПб.: [б. и.], 1881. 110 с. (ОЛДП, вып. 41)

27 Житие и чудеса преподобного Антония Римлянина Новгородского чудотворца / вступ. ст., послесл. И.В. Кузнецова; пер., примеч. В.В. Полежаев; О-во христианской культуры и искусства св. Антония Римлянина. Новгород: [б. и.], 1997. 98 с.

28 Повести о житии Михаила Клопского / подгот. текстов и ст. Л.А. Дмитриева. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР. [Ленингр. отд-ние], 1958. 171 с.

29 Повесть о Благовещенской церкви // БЛДР. СПб.: Наука, 1999. Т. 6 (XIV — середина XV в.). С. 460–463.

30 Повесть о путешествии Иоанна Новгородского на бесе // БЛДР. СПб.: Наука, 1999. Т. 6 (XIV — середина XV в.). С. 450–459.

31 *Романова А.А., Преображенский А.С.* Николай (Никола (Кочанов)) // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2018. Т. 50. С. 274–289. URL: https://www.pravenc.ru/text/2565936.html (дата обращения: 03.01.2023).

32 Сборник, посвященный Антонию Римлянину // Новгородский государственный музей-заповедник. КП 30056-38/ КР 191.

33 *Семячко С.А.* [Восточнославянская житийная литература XI–XVI вв.] / Житийная литература // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 19. С. 283–345.

34 Сказание о битве новгородцев с суздальцами // БЛДР. СПб.: Наука, 1999. Т. 6: XIV — середина XV века. С. 444–449.

35 *Соколова Л.В.* Чудеса Николы Кочанова // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1988. [Вып. 2]: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1: А—К. С. 511–512.

36 *Терешкина Д.Б.* Новгородская житийная литература: учеб. пособие по спецкурсу. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2006. 125 с.

37 *Фет Е.А.* Житие Антония Римлянина // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1988. [Вып. 2]: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1: А—К. С. 245–247.

REFERENCES

1 Alekseeva, A.S. "Kosinskaia redaktsiia Zhitiia Moiseia, arkhiepiskopa Novgorodskogo" ["Kosin Version of the Life of Moses, Archbishop of Novgorod"]. *Letniaia shkola po russkoi literature* [*Summer School on Russian Literature*], vol. 12, no. 3, 2016, pp. 241–257. (In Russian)

2 Berezovich, E.L. *Iazyk i traditsionnaia kul'tura: Etnolingvisticheskie issledovaniia* [*Language and Traditional Culture: Ethnolinguistic Studies*]. Moscow, Indrik Publ., 2007. 600 p. (In Russian)

3 Dmitriev, L.A. *Zhitiinye povesti russkogo Severa kak pamiatniki literatury XIII–XVII vv.: Evoliutsiia zhanra legendarno-biograficheskikh skazanii* [*Hagiographic Tales of the Russian North as Literary Monuments of the 13th–17th Centuries: Evolution of the Genre of Legendary Biographical Tales*]. Leningrad, Nauka Publ., 1973. 303 p. (In Russian)

4 Kagan-Tarkovskaia, M.D. "Razvitie zhitiino-biograficheskogo zhanra v XVII v.: Zhitiia Adriana i Feraponta Monzenskikh, Trifona Viatskogo, Simona Volomskogo, Serapiona Kozheozerskogo, Arseniia Novgorodskogo, Nikandra Pskovskogo" ["The Development of the Hagiographic Genre in the 17th Century: The Lives of Adrian and Ferapont of Monzensky, Tryphon of Vyatka, Simon of Volomsky, Serapion of Kozheozersky, Arseny of Novgorod, Nikander of Pskov"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 49. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 1996. pp. 122–132. (In Russian)

5 Karbasova, T.B. "Monograficheskii agiosbornik kak tip (na primere sbornika, posviashchennogo Kirillu Novoezerskomu)" ["Monographic Hagiosbornik as a Type (on the Example of a Collection Dedicated to Kirill Novoezersky)"]. Rudi, T.R., and S.A. Semiachko, editors. *Russkaia agiografiia: Issledovaniia. Materialy. Publikatsii* [*Russian Hagiography: Research. Materials. Publications*], vol. II. St. Petersburg, Pushkinskii Dom Publ., 2011, pp. 240–248. (In Russian)

6 Karbasova, T.B. "O redaktirovanii Zhitiia Varlaama Khutynskogo v XVI v.: zapis' chudes" ["On the Editing of the Life of Varlaam Khutynsky in the 16th Century: Recording Miracles"]. *Vestnik tserkovnoi istorii,* no. ¾, (63/64), 2021, pp. 241–265. (In Russian)

7 Likhachev, D.S. *Poetika drevnerusskoi literatury* [*Poetics of Old Russian literature*]. 2nd ed., rev. Leningrad, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1971. 414 p. (In Russian)

8 Romodanovskaia, E.K. "'Sviatoi iz grobnitsy': O nekotorykh osobennostiakh sibirskoi i severnorusskoi agiografii" ["'Saint from the Tomb:' On Some Features of Siberian and Northern Russian Hagiography"]. *Russkaia agiografiia: issledovaniia, publikatsii, polemika* [*Russian Hagiography: Research. Materials. Publications*]. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2005, pp. 143–159. (In Russian)

9 Ryzhova, E.A. "Motiv 'plavanie sviatogo na kamne' v zhitii Antoniia Rimlianina i fol'klore" ["Motif of 'the Swimming of Saint on the Stone' in the Life of Anthony the Roman and Folklore"]. Rudi, T.R., and S.A. Semiachko, editors. *Russkaia agiografiia: Issledovaniia. Materialy. Publikatsii* [*Russian Hagiography: Research.*

Materials. Publications], vol. II. St. Petersburg, Pushkinskii Dom Publ., 2011, pp. 3–36. (In Russian)

10 Ryzhova, E.A. "Motiv 'khozhdenie po vode' v zhitiiakh iurodivykh i ustnykh predaniiakh" ["Motif of 'Walking on Water' in the Lives of Fools and Oral Traditions"]. *Iurodivye v russkoi kul'ture* [*Fool in Russian Culture*]. Moscow, Gosudarstvennyi istoricheskii muzei Publ., 2013. pp. 34–47. (In Russian)

11 Soboleva, A.E. "Novonaidennye rannie zhitiinye teksty ob Aleksandre Svirskom" ["Newly Found Early Hagiographic Texts about Alexander Svirsky"]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Iazyk i literature,* vol. 17, iss. 2, 2020, pp. 290–308. (In Russian)

12 Starodumov, I.V. *Zhanrovaia spetsifika povestvovanii o posmertnykh chudesakh sviatykh podvizhnikov v sostave drevnerusskoi agiografii* [*Genre Specificity of Narratives about the Posthumous Miracles of the Holy Ascetics as part of the Old Russian Hagiography*]: PhD thesis. Omsk, 2009. (In Russian)

13 Tereshkina, D.B. "Kosinskaia redaktsiia Zhitiia Mikhaila Klopskogo" ["Kosin version of the Life of Mikhail Klopsky"]. *Novgorodskii arkhivnyi vestnik* [*Novgorod Archival Bulletin*], iss. 1. Velikii Novgorod, 2013, pp. 190–197. (In Russian)

14 Tereshkina, D.B. "Novgorodskaia zhitiinaia literatura: tekst i obraz" ["Novgorod Hagiographic Literature: Text and Image"]. *Vizual'naia teologiia*, no. 1 (4), 2021, pp. 85–104. (In Russian) https://doi.org/10.34680/vistheo-2021-1-85-104

15 Tereshkina, D.B. "Sviatoi v prostranstve goroda (na materiale pamiatnikov novgorodskoi agiografii)" ["Saint in the Space of the City (based on the Material of the Monuments of Novgorod Hagiography)"]. *Urbis et Orbis. Mikroistoriia i semiotika goroda*, no. 2 (3), 2022, pp. 30–41. (In Russian) https://doi.org/10.34680/urbis-2022-2(3)-30-41

16 Tereshkina, D.B. "Spiski Zhitiia Antoniia Rimlianina v sobranii Novgorodskogo muzeia" ["Copies of the Life of Anthony the Roman in the Collection of the Novgorod Museum"]. *Antonii Rimlianin i ego vremia. K 900-letiiu osnovaniia sobora rozhdestva Bogoroditsy Antonieva monastyria (1117–1119). Materialy nauchnoi konferentsii, Velikii Novgorod, 29–31 oktiabria 2019 g.* [*Anthony the Roman and His Time. To the 900th Anniversary of the Foundation of Cathedral of Nativity of the Theotokos of the Antony Monastery (1117–1119). Proceedings of the Scientific Conference, Veliky Novgorod, October 29–31, 2019*]. Velikii Novgorod, Novgorodskii muzei-zapovednik Publ., 2020, pp. 59–67. (In Russian)

17 Tolstaia, S.M. *Obraz mira v tekste i ritual* [*Image of the World in the Text and Ritual*]. Moscow, Russkii fond sodeistviia obrazovaniiu i nauke Publ., 2015. 528 p. (In Russian)

18 Trofimova, N.V. "Chudesa v drevnerusskom voinskom povestvovanii" ["Miracles in the Old Russian Military Narrative"]. *Vestnik Riazanskogo gosudarstvennogo universiteta im. S.A. Esenina,* no. 4 (33), 2011, pp. 72–79. (In Russian)

***

Информация об авторе: Дарья Борисовна Терешкина — доктор филологических наук, профессор кафедры филологии, Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41, 173003 г. Великий Новгород, Россия; профессор, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС) (Филиал в г. Великий Новгород), ул. Германа, д. 31, 173003 г. Великий Новгород, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2079-1116

E-mail: terdb@mail.ru

Information about the author: Daria B. Tereshkina, DSc in Philology, Professor of the Department of Philology, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Bolshaya St. Petersburg 41, 173003 Veliky Novgorod, Russia; Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Branch in Veliky Novgorod), Germana 31, 173003 Veliky Novgorod, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2079-1116

E-mail: terdb@mail.ru

***

Для цитирования: *Терешкина Д.Б.* Чудеса в житиях новгородских святых: типология и художественное своеобразие // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 218–243. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-218-243

For citation: Tereshkina, D.B. “Miracles in the Lives of Novgorod Saints: Typology and Artistic Originality.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 218–243. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-218-243

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-244-271
https://elibrary.ru/XPQTZH

А.В. Волков

ЖИТИЯ СВЯТЫХ В «КЕЛЕЙНОМ ЛЕТОПИСЦЕ» ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО КАК ИСТОЧНИК ПО СВЯЩЕННОЙ ИСТОРИИ

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00174, https://rscf.ru/project/22-18-00174/, ИРЛИ РАН

Аннотация: «Келейный летописец», последнее крупное сочинение Димитрия Ростовского, представляет собой изложение Священной истории, снабженное многочисленными толкованиями и нравоучениями. Он создавался с опорой на многочисленные источники, как славянские, так и западноевропейские, включающие в себя различные сочинения богословского и исторического характера. «Келейный летописец» создавался вскоре после издания четырехтомных «Четьих Миней» Димитрия Ростовского, и в нем неизбежно отразились многолетние агиографические изыскания святителя. Прежде всего, жития святых выступают в «Келейном летописце» авторитетнейшим источником, при помощи которого проверяется достоверность сведений, заимствованных из сочинений западных теологов и историков. В «иерархии источников», которая прослеживается в «Келейном летописце», жития занимают высокое место, наравне с писаниями Отцов Церкви. Во многих случаях, когда сведения, сообщаемые разными авторами, противоречат друг другу, обращения к житиям позволяют разрешить эти противоречия. Ссылки на жития присутствуют при рассмотрении самых разнообразных аспектов библейской истории: хронологических, генеалогических, географических; они сопровождают изложение таких сюжетов, как Всемирный потоп, Вавилонское столпотворение, гибель Содома и Гоморры. Наконец, жития используются при комментировании античных мифов, излагаемых в «Келейном летописце».

Ключевые слова: Димитрий Ростовский, «Келейный летописец», жития святых, библейская история, источниковедение, агиография.

Aleksandr V. Volkov

LIVES OF SAINTS IN THE *KELEINY CHRONICLE* BY DEMETRIUS OF ROSTOV AS A SOURCE ON A SACRED HISTORY

Acknowledgements: The research was completed with the support of the Russian Science Foundation (project no. *22-18-00174, https://rscf.ru/project/22-18-00174/*), Institute of Russian Literature (Pushkin House) of Russian Academy of Sciences..

Abstract: The article examines the last major work *Keleiny Chronicle* by Demetrius of Rostov. *Keleiny Chronicle* is an account of biblical events supplied with exegetical commentaries and moralizations. The work is based on numerous sources, both Slavonic and West European, including various theological and historical works. *Keleiny Chronicle* was created right after the publication of Demetrius' four-volume *Chet'i Minei*, and thus it reflects his long-time hagiographic studies. First of all, in the *Keleiny Chronicle* lives of saints serve as the most authoritative source validating information borrowed from works by European theologists and historians. Lives of saints (along with the writings of Church Fathers) occupy one of the highest places in the "hierarchy of sources" detected in the *Keleiny Chronicle.* In many cases when pieces of information conveyed by various authors contradict each other, references to lives of saints help to resolve contradictions. References to saints' vitae are also used in the analysis of various aspects of sacred history, including chronological, geographical, and genealogical; lives accompany the presentation of such plots as the Flood, the Tower of Babel, the destruction of Sodom and Gomorrah. Finally, lives of saints are used for commenting on Ancient Greek myths included in the *Keleiny Chronicle.*

Keywords: Demetrius of Rostov, *Keleiny Chronicle*, lives of saints, biblical history, source studies, hagiography.

«Келейный летописец» — последнее крупное сочинение святителя Димитрия Ростовского, создававшееся им с 1707 по 1709 гг., в его бытность митрополитом Ростовским и Ярославским. Это сочинение, над которым Димитрий Ростовский работал буквально до своих последних дней[1], во многом явилось итоговым для его творчества и отразило основные темы его разнообразных ученых и литературных занятий. Одной из ранних предпосылок к созданию «Келейного летописца» стали

[1] См. письмо Димитрия Ростовского к иеромонаху Чудова монастыря Феологу, датируемое концом лета — началом сентября 1709 г.: «Помышляя возвратитися к Летописцу, аще Бог поможет моей немощи и ходити» [13, с. 119].

изыскания по библейской хронологии, предпринятые Димитрием еще в 1693 г., в пору пребывания в Батуринском Крупицком монастыре: к этому времени относятся записи, в которых на основании различных источников предпринимается попытка установить точную дату Рождества Христова[2]. В самом «Келейном летописце» присутствует особый раздел, в котором рассматриваются хронологические несоответствия между славянским текстом Библии, славянскими рукописными хронографами и сочинениями европейских историографов XVI–XVII вв., но в целом «Келейный летописец» вышел далеко за рамки специального хронологического исследования. Он представляет собой изложение библейской истории (1–32 главы Книги Бытия), снабженное многочисленными толкованиями, основанными на писаниях Отцов Церкви и сочинениях европейских богословов XVI–XVII вв., а также пространными нравоучениями, нередко имеющими текстуальные совпадения с проповедями святителя[3]. Кроме того, параллельно с библейской историей в «Келейном летописце» излагается, также главным образом с нравоучительной целью, так называемая «история внешняя»: события истории государств Древнего Востока и античной мифологии.

Работа над «Келейным летописцем» происходила вскоре после выхода всех четырех частей «Книги житий святых» (К., 1689–1705) — издания, увенчавшего двадцатилетние труды Димитрия Ростовского по составлению грандиозного агиографического свода, выход которого стал событием в духовной и интеллектуальной жизни тогдашней России; по справедливому замечанию А.М. Державина, «в это время свят. Димитрий, как составитель житий святых, пользовался широкой известностью» [3, т. 1, с. 225]. Принимаясь за новый масштабный труд, который, по замыслу святителя, должен был явиться толкованием на весь Ветхий Завет[4], Димитрий Ростовский не мог не опираться на опыт предыдущей многолетней работы, прежде всего с многочисленными источниками, как славянскими, так и западными. Однако

[2] Рукопись хранится: ИР НБУВ. Ф. 306 (Киево-Печерская лавра). № 345. См. о ней: [12, с. 477–502].

[3] Ряд таких совпадений выделяет В.В. Калугин [4, с. 166].

[4] См. в письме к Федору Поликарпову-Орлову от 8 ноября 1708 г.: «А намѣрих писать токмо до Рождества Христова, по кое мѣсто влечется ветхозаконная Писаниа Святаго историа, яже в нашом славенском языку ни от кого же толкованием изъяснися, а по Рождествѣ Христовом вся уже чтем истолкованная» [13, с. 168].

и сами Четьи Минеи послужили одним из источников «Келейного летописца»: на всем протяжении этого труда встречаются как отсылки к житиям святых, так и точные цитаты из них, причем Димитрий Ростовский с присущей ему скрупулезностью точно указывает местоположение этих цитат по изданию 1698–1705 гг. В «Росписи книг келейных», составленной после смерти митрополита иеромонахом Спасо-Яковлевского монастыря Филаретом, значатся 2–4 тома «Книги житий святых» (с декабря по август) [14, приложения, с. 57], однако не подлежит сомнению, что при работе над «Келейным летописцем» Димитрий Ростовский имел под рукой все четыре тома и активно использовал результаты своего предыдущего масштабного труда. Помимо собственной «Книги житий святых», Димитрий Ростовский в отдельных случаях ссылается на великие Четьи Минеи митрополита Макария (в «Росписи книг келейных» упомянуты четыре «минеи тримесячныя»), патерики Синайский и Скитский (в «Росписи...» — «Лимонарь и Патерик Скитский»; очевидно, рукописный конволют) и Пролог, имевшийся у святителя в издании 1695 г. Таким образом, непосредственные источники отсылок на жития святых в «Келейном летописце» вполне очевидны; однако представляется необходимым установить, каким образом эти отсылки функционируют в «Келейном летописце» и какое место занимают жития святых среди источников этого сочинения, образующих сложную и разветвленную, но при этом стройную систему.

Уже при первоначальном рассмотрении отсылок на жития святых в «Келейном летописце» видно, что эти отсылки отчетливо распадаются на две группы: к первой относятся обращения к житиям при комментировании эпизодов священной или «гражданской» истории, требующих тех или иных пояснений фактологического характера, тогда как вторую составляют выдержки из житий, включенные в состав дидактических отступлений. И в том, и в другом случае Димитрий Ростовский может как приводить пространные цитаты из житий, связанные с рассматриваемыми темами, так и предлагать читателю обратиться к житиям самостоятельно за дополнительными сведениями по вопросам, которые в «Келейном летописце» затрагиваются лишь кратко. Именно такую «рекомендацию» для дальнейшего чтения представляет собой уже первая ссылка на «Книгу житий святых» в «Келейном летописце». В открывающем сочинение разделе, посвя-

щенном сотворению мира, святитель останавливается на нескольких вопросах, связанных с созданием ангелов: появились ли ангелы раньше, чем свет, или одновременно со светом, и было ли ангелам известно о грядущем вочеловечении Христа. Оба эти вопроса становились предметами богословской полемики, о которой Димитрию Ростовскому было известно по западноевропейским теологическим сочинениям — прежде всего по многотомным библейским комментариям голландского иезуита Корнелия а Лапиде (1567–1637), в которых по каждому вопросу Священной истории, требующему толкования, приводятся мнения различных богословов, от Отцов Церкви до католических и протестантских теологов XVI–XVII вв. Уже при рассмотрении вопросов об ангелах в «Келейном летописце» обнаруживается следующая тенденция: наибольшим авторитетом для Димитрия Ростовского обладает точка зрения Отцов Церкви, даже если она становилась известна ему через посредство более поздних авторов (главным образом западноевропейских теологов), которые их цитируют. Таким образом, уже в самом начале «Келейного летописца» начинает обозначаться своего рода «иерархия источников», в которой займут свое место и жития святых.

Придя к выводу, что ангелы были созданы раньше, чем свет, подтверждения чему можно найти в сочинениях Василия Великого, Григория Богослова, Амвросия Медиоланского и Иоанна Дамаскина[5], и, воздержавшись от однозначных суждений, была ли открыта ангелам тайна грядущего вочеловечения Христа, поскольку положительное мнение на этот счет, высказанное голландскими иезуитами Корнели-

[5] На первых трех авторов ссылается Корнелий а Лапиде в «Комментариях на Книгу Бытия», входящих в состав «Комментариев на Пятикнижие Моисея». Димитрию Ростовскому принадлежало антверпенское издание этого труда 1648 г. [37], на что указывал сам святитель в составленном им перечне имевшихся в его библиотеке книг исторического содержания (РГАДА. БМСТ. № 420. Л. 466–467; публикацию см.: [16, s. 31–32]); однако экземпляр, принадлежавший Димитрию Ростовскому, не разыскан. Касающийся этого вопроса фрагмент из «Точного исповедания православной веры» Иоанна Дамаскина Димитрий Ростовский с незначительными отступлениям приводит в переводе Епифания Славинецкого по московскому изданию 1665 г., включающему в себя переводы сочинений Григория Богослова, Василия Великого, Афанасия Александрийского и Иоанна Дамаскина [27, л. 14]. Принадлежавший Димитрию Ростовскому экземпляр сохранился: РГАДА. БМСТ. № 157.

ем а Лапиде и Мартином Беканом (1563–1624),[6] не подтверждалось, но и не опровергалось авторитетом Отцов Церкви, Димитрий Ростовский завершает разговор об ангелах в «Келейном летописце», однако предлагает читателю за более подробными сведениям обратиться к «Книге житий святых»: «Прочее о святых Ангелах вѣдати хотяй, да зрит в первой тримѣсячной житий святых книзѣ мѣсяца Ноевриа в осмый день, тамо доволно написася» (ГИМ. Синодальное собр., № 53. Л. 9)[7]. Под 8 ноября в «Книге житий святых» помещено «Слово на собор святаго архистратига Михаила, и прочих небесных сил безплотных», основное содержание которого составляет подробнейшее изложение иерархии ангельских чинов (по сочинению Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии»)[8]. Вопрос об ангельской иерархии не связан непосредственно ни с Книгой Бытия, ни с «Келейным летописцем», однако данная отсылка представляется отнюдь не случайной. «Келейный летописец» задумывался отчасти как своего рода руководство для священников, призванное укрепить и упорядочить их знания библейской истории. О существовании такой проблемы Димитрий Ростовский писал Стефану Яворскому, вспоминая свои малороссийские впечатления: «Помню, же в нашой малороссийской сторонѣ трудно о Быблии славенскии, велми мало, где обрѣтаются и купити насилу достанет, и рѣдко хто от духовного чина вѣдает порядок историй быблийных, что когда дѣялося» [13, с. 135]. Вероятно, заняв митрополичью кафедру в Ростове, святитель также столкнулся с подобными явлениями[9]. От священников, не имеющих понятия,

[6] Оба автора выводят данное заключение из послания апостола Павла к Евреям (1: 6): Корнелий а Лапиде — в «Комментариях на все послания божественного Павла» (Димитрию Ростовскому принадлежало издание [35]. Экземпляр сохранился в НИОРК БАН, в составе библиотеки Феофилакта Лопатинского [17, с. 365]), Мартин Бекан — в «Трактате об ангелах» (Димитрию Ростовскому принадлежало двухтомное собрание сочинений Бекана [31], в настоящее время хранящееся в: РГАДА. БМСТ. № 430ин).

[7] По данному списку, заключающему в себе наиболее полный авторизованный текст памятника с собственноручными пометами и поправками Димитрия Ростовского, цитаты из «Келейного летописца» будут приводиться далее, с указанием номера листа [42].

[8] Подробнее об источниках «Слова...» см.: [3, т. 3, с. 188–189].

[9] О состоянии ростовского духовенства на момент занятия Димитрием митрополичьей кафедры см.: [10, с. 145–150].

к ветхозаветной или новозаветной истории относилось то или иное библейское событие, трудно было ожидать точного знания иерархии ангельских чинов, необходимого для понимания богослужебных текстов. В «Слове на собор святаго архистратига Михаила, и прочих небесных сил безплотных» Димитрий Ростовский описал эту иерархию емко и доходчиво — в том же ключе, как впоследствии излагал библейские события в «Келейном летописце», общей просветительской направленности которого вполне соответствует и данная ссылка на «Книгу житий святых».

Излагая жизнь Адама и Евы до грехопадения, Димитрий Ростовский уделяет значительное внимание рассмотрению определенных вопросов, связанных с их местопребыванием — земным раем. Среди источников, к которым святитель при этом обращается, жития святых занимают весьма существенное место. Объявив о невозможности описать рай человеческим языком, Димитрий тем не менее сообщает об упоминаниях «райского благолепия» в житиях святых, имевших откровение от Бога, и приводит пространный список таких житий, причем не только из своей «Книги житий святых», но и из Пролога:

> Красоту и доброту Богом насажденнаго рая, который язык исповѣсти, или кий ум человѣческий постигнути может? Обаче по Божию сокровению, нѣкиим достойныим святым бывшему, описуется отчасти райское благолѣпие в житиах святых, изволяяй да зрит мѣсяца октоврия в 2 день, в житии святаго Андреа Юродиваго, и мѣсяца Ноевриа в 19 день, в житии святаго Иоасафа царевича индийскаго, и мѣсяца Септевриа в 11 день, в житии праведнаго Ефросина. Такожде и в Прологу мѣсяца Октовриа в 5 день в повѣсти о видѣнии Козмы игумена, и мѣсяца Декавриа в 31 день, в словѣ о нѣкоей святѣй старицѣ постницѣ, яже отца своего в Раи видѣ, матерь же в адѣ, и на инѣх многих мѣстах красота райская описуется [42, л. 11 об.].

Жития, упомянутые Димитрием Ростовским, пользовались значительной популярностью и имели обширную рукописную традицию (в особенности жития Андрея Юродивого, Варлаама и Иоасафа, а также видение монаха Космы) [28; 23; 25]. Приведенный фрагмент целиком и полностью ориентирован на славянскую традицию. Резонно предположить, что, ссылаясь на широко распространенные

тексты, святитель рассчитывал создать своего рода «эффект узнавания», который облегчил бы читательское восприятие его сочинения. В отличие, например, от Корнелия а Лапиде, который, комментируя первое упоминание рая в Библии (Быт. 8–14) скрупулезно, со ссылками на многочисленные богословские сочинения, пытается как можно более точно определить географическое местоположение земного рая (в частности, установить соответствия четырех упомянутых в Библии райских рек), Димитрий Ростовский считает достаточным ограничиться повторением библейского указания, что рай находится «на востоцѣ»; вводя же многочисленные упоминания святых, он переводит разговор о рае из фактологической плоскости в моральную, поскольку имя святого, в особенности широко известного, должно было, очевидно, напомнить читателю о духовном подвиге этого святого и внушить благочестивые мысли.

Однако почти сразу после этого мы сталкиваемся с совершенно иным функционированием житийного текста в «Келейном летописце». Димитрий Ростовский подробно, с привлечением различных мнений рассматривает вопрос, сохранился ли земной рай после Всемирного потопа. Свои рассуждения он строит по схеме, весьма распространенной в «Келейном летописце»: пересказав точку зрения, основанную на менее заслуживающих доверия источниках, он опровергает ее с помощью обращения к более авторитетным авторам. Приведя версию так называемых «неотериков[10] (к их числу относится целый ряд католических богословов XVI–XVII вв., на которых ссылается Корнелий а Лапиде в «Комментариях на Книгу Бытия»; Димит рий Ростовский перечисляет их имена на полях[11]), что земной рай был разрушен во время Всемирного потопа, Димитрий Ростовский немедленно приводит противоположное мнение, принадлежащее

[10] Этот термин, применяемый к теологам новейшего времени (в противоположность древним авторам), постоянно употребляется в библейских комментариях Корнелия а Лапиде; оттуда, возможно, его заимствовал и Димитрий Ростовский.

[11] Ссылка на полях: “Oleaster, Catharinus, Pererus, Suazer (sic!), Viegas et alii citati a Cornel: in gen: cap: 2 v: 8. Fol: 68 2 C” [42, л. 11 об.]. Имеются в виду европейские католические теологи Иероним Олеастр († 1563), Амвросий Катарин (1483–1553), Бенедикт Перейра (1536–1610), Франсиско Суарес (1548–1617), Браш Вьегаш (1553–1599).

Отцам Церкви: «Обаче древнѣйшии святыи отцы, якоже Ириней, Иустин, Афанасий, Епифаний, и иныи, согласно глаголют рая земнаго, в немже бѣ Адам, и нынѣ быти цѣла и нерушима, Енохаже праведнаго, и Илию Пророка в нем жительствующих» [42, л. 11 об.]. Непосредственным источником вновь выступают комментарии Корнелия а Лапиде, причем не только на Книгу Бытия, но и на Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова[12]: “Citati a Cornel: in gen: 6. fol: 68. 2. A. B. et in Ecclesiasticum (qui Sirach:) cap: 44. v: 16 fol: 929. 2. B. C” [42, л. 11 об.]. Примечательно, что сам Корнелий а Лапиде считал предпочтительным мнение, что рай был уничтожен во время Всемирного потопа. Димитрий Ростовский, опираясь на сведения, приведенные у голландского иезуита, приходит к совершенно противоположному выводу.

Кроме того, в доказательство существования земного рая после потопа Димитрий Ростовский привлекает свидетельства из агиографической литературы:

> Обаче и земный рай не без водворениа в нем душ святых обрѣтается, ибо и святая мученица Дорофея, по страдальческой кончинѣ своей, схоластику Феофилу, якоже обѣщася, посла от рая дары, чувствам подлежащиа, яблока и цвѣты, яже не в ином, токмо в земном раи возрастоша, от негоже и предостопамятный Ефросин преподобный три яблока иерею чувственно даде, яже и ядомы быша от братии. Убо земный рай цѣл есть, и святыи в нем водворяются [42, л. 12 об.].

Житие святой Дорофеи Кесарийской, находящееся в «Книге житий святых» под 6 февраля, не было известно в славянской традиции, однако пользовалось значительной популярностью в Европе (как среди католиков, так и среди протестантов) [19]; Димитрий Ростовский заимствовал его, как указывает А.М. Державин, из “Acta sanctorum” в издании болландистов, сохранив значительную близость к первоисточнику [3, т. 3, с. 472]. Согласно этому житию, схоластик Феофил,

[12] Экземпляр издания [36], принадлежавший Димитрию Ростовскому, сохранился в НИОРК БАН, в составе библиотеки Феофилакта Лопатинского [17, с. 364–365]. Из этого труда Димитрий Ростовский заимствует ссылку на «Послание о постановлениях Никейского Собора» Афанасия Великого.

советник тирана Саприция (Фабриция), в насмешку попросил ведомую на казнь Дорофею, чтобы после смерти та прислала ему плоды и цветы из рая. Святая выполнила его просьбу, что стало причиной обращения Феофила в христианскую веру:

> И се внезапу предста ему Ангел он с трема яблоками добрѣйшими, и з трема прекрасными цвѣты, и глагола ему: се якоже обѣща святая дѣва Дорофеа, посла тебѣ из Рая Жениха своего. Тогда Феофил яблока и цвѣты видѣв, и в руцѣ я прием, велиим возва гласом, глаголя: Истинный Бог есть Христос, и нѣст неправды в нем ни единоя [18, т. 2, л. 635].

Упоминание этого жития в «Келейном летописце» представляется неслучайным, поскольку на него ссылается и Корнелий а Лапиде в «Комментариях на Книгу Бытия»:

> Vel potius quatuor flumina sunt quatuor dotes corporis gloriosi, Apocal. ult. v. 2. Ita S. Dorothea cum ad Martyrium duceretur a Fabricio praefecto, gaudebat, quod se ad sponsum ire diceret, cujus paradisus omnium florum et fructuum amoenitate vernaret; cumque Theophilus scriba per risum rogaret, ut, cum eo pervenisset, inde sibi rosas aliquot mitteret: mittam, inquit. Postquam ergo decollata est, Theophilo puer cum recentium cistula rosarum apparuit, et quidem brumae tempore (passa est enim sexta februarii), easque ipsi a Dorothea de sponsi sui paradiso missas dixit; cum obtulisset, ex oculis evanuit; quare Theophilus ad Christi fidem conversus, martyrium obiit [37, p. 69][13].

[13] Перевод: «Или вернее четыре реки суть четыре дара прославления тела, Апок. гл. последняя, ст. 2. Таким образом, св. Дорофея, когда была отправлена на мученичество префектом Фабрицием, радовалась, поскольку предчувствовала, что придет к жениху, чей рай расцветает красотой всех цветов и плодов; и, когда писец Феофил в насмешку попросил, чтобы, когда туда прибудет, оттуда ему прислала несколько роз; пришлю, ответила она. После того, как ее обезглавили, к Феофилу явился мальчик с ящичком свежих роз, несмотря на зимнее время (поскольку она пострадала шестого февраля), и сказал, что они посланы Доротеей от ее супруга из рая; показав, он исчез из глаз; вследствие этого Феофил, обратившись в Христову веру, принял мученичество».

В основных чертах изложение этого эпизода у Димитрия Ростовского и Корнелия а Лапиде совпадает, хотя и расходится в частностях. Основное различие состоит в том, что Корнелий а Лапиде связывает это изложение с аллегорическим толкованием описания рая в Книге Бытия, тогда как Димитрий Ростовский трактует этот эпизод в более конкретном плане, используя его для доказательства существования земного рая, в котором произрастают настоящие цветы и плоды; не случайно Димитрий Ростовский подчеркивает осязаемость плодов и цветов, присланных Дорофеей Феофилу («Феофил яблока и цвѣты видѣв, и в руцѣ я прием»), а у Корнелия а Лапиде подобная деталь отсутствует. Вместе с житием святой Дорофеи, неизвестным в славянской традиции, Димитрий Ростовский ссылается на житие Евфросина Палестинского (Повара), входившего в состав Пролога и, соответственно, хорошо знакомого на Руси; видимо, поэтому в «Келейном летописце» Димитрий Ростовский помещает ссылку на Пролог («Пролог: Септевр: 11»), хотя это житие включено и в «Книгу житий святых»[14]. Характерно, что при ссылке на житие преподобного Ефросина Димитрий Ростовский приводит конкретную деталь, упоминая, что райские яблоки, переданные святым иерею, «ядомы быша от братии». В данном случае жития святых выступают своего рода «последней инстанцией» для разрешения спорного вопроса о существовании земного рая; агиографические источники используются для окончательного подтверждения вывода, сделанного ранее на основе суждений Отцов Церкви. В «иерархии источников», которая отчетливо прослеживается в «Келейном летописце», жития святых занимают одно из самых высоких мест.

Кроме того, в данном случае в ссылках на жития можно усмотреть и композиционную функцию: фрагмент, посвященный раю, открывается и завершается цитатами из Отцов Церкви — Иоанна Дамаскина (по переводу Епифания Славинецкого) и Григория Великого[15] соответственно. После цитаты из Иоанна Дамаскина следует фрагмент со

[14] Как отмечает А.М. Державин, именно на Прологе основан текст этого жития в «Книге житий святых» [3, т. 3, с. 37].

[15] Димитрию Ростовскому принадлежал экземпляр рукописного перевода «Диалогов» Григория Великого («Святаго Григория Беседовника ко Петру дьякону беседы»; в росписи Филарета — «Святый Григорий Беседовник»); в настоящее время хранится в: ГИМ. Синод. собр. № 920 [26, с. 39].

ссылками на жития, в которых описываются видения рая; цитате из Григория Великого предшествуют ссылки на жития Дорофеи Кесарийской и Евфросина Палестинского, в которых упоминаются райские плоды и цветы, «чувству подлежащие». За счет такой композиции фрагмент о рае «закольцовывается», приобретает законченность и определенную самостоятельность, что в целом характерно для «Келейного летописца».

Во фрагменте о рае присутствует еще одна ссылка на агиографический текст, которая на первый взгляд может показаться несколько избыточной:

> Намже о сем слово, яко суть и иная (кромѣ небеси, и кромѣ чувственнаго земнаго рая) мѣста свѣтлая, упокоевающая святых души. Тоже видѣти есть и от истории житиа святаго Иоанна Златоустаго, по егоже кончинѣ бысть сокровение Аделфию епископу аравитскому, иже многих святых учителей церковных видѣ на мѣстѣ свѣтлѣ упокоеваемых, Иоаннаже Златоустаго не видѣ в них, и бысть печален, и возвѣщено бысть ему, яко Иоанн Божию предстоит престолу с херувими и серафими. Зри о том Ноевриа в 13 день, на конци истории житиа Златоустаго [42, л. 12–12 об.].

Этот фрагмент не связан непосредственно с рассмотрением вопроса о существовании земного рая после Всемирного потопа, поскольку речь в нем идет о других местах, в которых пребывают души святых. Однако показательно, что Димитрий Ростовский уже почти в самом начале «Келейного летописца» обращается к житию Иоанна Златоуста, причем именно к этому эпизоду. Иоанн Златоуст является наиболее цитируемым в «Келейном летописце» автором; цитирование происходит как по изданиям славянских переводов, имевшихся в библиотеке Димитрия Ростовского[16], так и через посредство западных авторов, приводивших цитаты из Иоанна Златоуста или ссылавшихся на его труды[17]. Именно сочинения Иоанна Златоуста часто вы-

[16] По росписи Филарета идентифицируются издания: [21] («Златоуст Русский на Деяния Апостольская»); [22] («Златоуст Русский на Павловы послания»).

[17] На сочинения Иоанна Златоуста Димитрий Ростовский ссылается по библейским комментариям Корнелия а Лапиде, «Комментариям на четыре Книги

ступают решающим источником, к которому Димитрий Ростовский обращается для разрешения многих спорных вопросов, связанных с библейской историей. Приведенный эпизод из жития константинопольского патриарха показывает, насколько Иоанн Златоуст угодил Богу своими писаниями, удостоившись после кончины столь близкого места к Его престолу. Это как нельзя лучше доказывает, что мнения по богословским и моральным вопросам, высказываемые в сочинениях Иоанна Златоуста, заслуживают безусловного доверия. Упоминание херувимов и серафимов в данном фрагменте можно соотнести с рассмотренной выше ссылкой на «Слово на собор святаго архистратига Михаила, и прочих небесных сил безплотных»; читатель, внявший рекомендации автора и обратившийся к этому «Слову...», имел представление об иерархии ангельских сил и мог оценить, насколько высоко Иоанн Златоуст был взыскан Богом. Кроме того, в обращении к житию Иоанна Златоуста можно усмотреть и иной, более широкий смысл: писательский труд выступает в нем в качестве занятия, с помощью которого человек может после смерти оправдаться перед Богом. Именно в таком ключе воспринимал Димитрий Ростовский и собственные литературные занятия; не случайно он завещал положить себе в гроб вместо стружек черновые рукописи своих сочинений [9, с. 118–119].

Ссылка на агиографический источник присутствует при рассмотрении хронологических разногласий, связанных с годом, в который произошел Всемирный потоп. Димитрий Ростовский приводит следующие противоречащие друг другу сведения: «Бысть потоп по быблиах руских в лѣто 2163. По хронографах же в лѣто 2243. (По рымскому же числению, потоп бысть в лето 1656). Sic Cornelius, Bucelinus et alii» [42, л. 138]. Это указание сопровождается пространной ссылкой на полях: "Cedrenus fol: 11. A. et fol: 190. A. 2242. sed melius 2243. Jacobus Bergomensis fol: 7. Ioannes Nauclerus fol: 12. И рускии хронографи и великая минея четия априля в 26 в житии с: Стефана Пермскаго лист 778" [42, л. 138]. Помимо уже упомянутых «Комментариев на Книгу Бытия» Корнелия а Лапиде, в данном тексте фигурирует ряд европейских исторических сочинений XV–XVII вв.: «Ядро всеобщей истории» Габриеля

Царств» Франсиско де Мендосы, «Нравоучительным толкованиям на евангельскую историю» Диего де Баэсы. См.: [2].

Буцелина (1599–1681), «Дополнение к хроникам» Иакова Бергамского (1434–1520), «Хроника» Иоанна Навклира (ок. 1425–1510),[18] а также «Синопсис» византийского хрониста Георгия Кедрина (конец XI — начало XII вв.), известный Димитрию Ростовскому в двуязычном издании с параллельным греческим и латинским текстом[19]. Кроме того, Димитрий Ростовский ссылается на конкретно не названные славянские рукописные хронографы, среди которых, как указывалось исследователями, были Летописец еллинский и римский и Хронограф в редакции 1617 г. [5; 11]; в обоих этих источниках указано, что от Адама до потопа прошло 2242 года, соответственно, сам потоп произошел в 2243 г. от сотворения мира. С этим же, очевидно, связана и двойная дата в ссылке на «Синопсис» Кедрина: у византийского хрониста в одном месте указано, в который год от сотворения мира произошел потоп, в другом — сколько полных лет прошло между этими двумя событиями. Все перечисленные западноевропейские авторы относят потоп к 1656 г. от сотворения мира; впрочем, Иоанн Навклир в качестве альтернативной даты приводит и 2242 г., однако считает эту версию сомнительной. Что касается жития Стефана Пермского, то упоминание о том, что от Адама до всемирного потопа прошло 2242 лет, содержится в обширном разделе «Об азбуке пермской» в житии Стефана Пермского, составленном Епифанием Премудрым и включенном в Великие Четьи Минеи митрополита Макария; однако у Димитрия Ростовского в «Книге житий святых» житие Стефана Пермского представлено в более сжатом виде (о чем свидетельствует указание «Из Великия Минеи Четии вкрацѣ»), и раздел «Об азбуке пермской» в него не входит. Как отмечает А.М. Державин, «святитель опустил все эти подробности, просто и большею частью своими словами передал всю фактическую сторону жития» [3, т. 4, с. 111]. Приведенный пример, с одной стороны, показывает, что в сомнительных случаях Димитрий Ростовский стремился привлечь как можно больше источников, а с другой стороны, подтверждает, что точная датировка библейских событий не входила в его задачи при соз-

[18] Димитрию Ростовскому принадлежали следующие издания: [32; 38; 39]. Экземпляр «Хроники» Иоанна Навклира сохранился в НИОРК БАН, в составе библиотеки Феофилакта Лопатинского [17, с. 239–240].

[19] Димитрию Ростовскому принадлежало издание [34]. Упоминается оно и в самом тексте «Келейного летописца»: «Книга же оная греческим и латинским диалектом печатана в Парисии» [42, л. 23].

дании «Келейного летописца». Еще в начале своего труда, составляя хронологию от сотворения мира до Рождества Христова, Димитрий Ростовский стремился не разрешить хронологические противоречия между различными источниками, но указать на невозможность такого разрешения; он призывает читателя «болѣе ползы в книгах искати неже числа лѣтам» [42, л. 25]. Впрочем, в данном случае Димитрий Ростовский косвенно показывает, что предпочтительной считает дату, указанную в славянских хронографах, «Синопсисе» Георгия Кедрина и житии Стефана Пермского, поскольку о Всемирном потопе он повествует в разделе «Третией тысящи третияго ста лѣт дѣяния». Однако от прямых и однозначных выводов он предпочитает воздержаться. Показательно, что сведениям из Великих Миней Четиих, который Димитрий Ростовский, вероятно, счел избыточными в «Книге житий святых», нашлось применение в «Келейном летописце». Этот пример в очередной раз свидетельствует, сколь тщательно Димитрий Ростовский работал с источниками.

В связи с сюжетом о Ное и его сыновьях Димитрий Ростовский проводит небольшое исследование, в котором предпринимает попытку установить, какие именно народы произошли от Сима, Хама и Иафета. Особое внимание святитель уделяет вопросу о происхождении «Москвѣ, и прочиему Рускому народу» [42, л. 149 об.], привлекая к его рассмотрению ряд источников, обращения к которым в «Келейном летописце» редки или единичны; таковы, в частности, «Хроника польская» Мартина Бельского (1495–1575) и «Описание европейской Сарматии» Алессандро Гваньини (1538–1614) [15]. Из сведений, сообщаемых различными источниками, Димитрий Ростовский вычленяет общее, приходя к выводу, что русский народ происходит от Иафета. Попутно среди потомков Иафета упомянуты происходящие от его сына Гамера «киммерии или цимбры, славенскагоже языка бывшии» [42, л. 149 об.][20]. За дополнительными сведениями вновь предлагается обратиться к агиографическому источнику — житию Кирилла и Мефодия: «О цимбрах зри мая 11 по житии сст. Мефодиа и Константина

[20] Отождествление киммерийцев и кимвров («цимбров») присутствует в ряде источников, которыми пользовался Димитрий Ростовский при работе над «Келейным летописцем»: в «Хронике» Иоанна Кариона [33, fol. 20 v.], «Сокровищнице хронологии» Иоанна Альстедия [30, p. 197] и «Хронике» Мацея Стрыйковского [41, s. 13].

лист 542 и проч.» [42, л. 149 об.]. После основного текста жития расположена статья «О козарѣх», основанная, как показала Л.А. Янковская, на «Киевском синопсисе» Иннокентия Гизеля [16, с. 182–183][21]. Эта статья, излагающая историю хазарского народа, открывается упоминанием о кимврах, прежде населявших те географические области, где впоследствии обитали хазары: «В коей странѣ исперва жителствоваше племя перваго сына Иафетова Гемера, нарицаемыи прежде Гемеры, таже от Греков прозвани быша Кимеры, руским же языком звани бѣху Цимбры» [18, т. 3, л. 542–542 об]. Данная отсылка представляется не столь обязательной для понимания библейского текста и, видимо, призвана расширить эрудицию читателя в других областях. Возможно, однако, само упоминание в «Келейном летописце» славянских первоучителей, пусть даже и на полях, помогало читателю увереннее чувствовать себя среди пространного перечисления библейских персонажей и древних народов. О распространенности этого жития напоминает и отсылка к рукописной традиции при указании его источников в «Книге житий святых»: «От различных харатейных Четей сокращеннѣ» [18, т. 3, л. 530][22].

В нескольких случаях жития используются в «Келейном летописце» для подтверждения сведений, заимствованных из сочинений западноевропейских историков. Изложив сюжет о Вавилонском столпотворении, Димитрий Ростовский приводит пространный список фантастических существ, произошедших от строителей Вавилонской башни, когда Бог не только смешал языки, но и исказил телесный облик людей. Этот сюжет был известен и в древнерусской книжности — в частности, в Хронографе 1617 г. помещен подробный перечень подобных существ, находящий совпадения и в «Келейном летописце» [24, с. 35–37]. Сам Димитрий Ростовский ссылается в маргиналиях на уже упомянутые выше «Дополнение к хроникам» Иакова Бергамского и «Хронику» Иоанна Навклира: «Ex Bergomita fol: 10. et ex Nauclero fol: 16.» [42, л. 162 об.]. Для доказательства существования сатиров и кентавров Димитрий Ростовский приводит пространную выдержку

[21] Самостоятельный раздел «О цимбрах» появляется в «Киевском синопсисе» только начиная с третьего издания [20, с. 16–18]. Ссылка на «Синопсис» присутствует и в «Келейном летописце»: «О славянех, и о Русѣ, и о Мосоху, и о цимбрах, зри Синопсис печерск» [42, л. 149 об.].

[22] Об источниках этого жития в «Книге житий святых» см.: [3, т. 4, с. 143].

из жития Павла Фивейского, текстуально идентичную «Книге житий святых»; в ней излагаются эпизоды, произошедшие во время путешествия Антония Великого по пустыне, предшествующего встрече с преподобным Павлом:

> И не помнозѣ, узрѣ человѣка коню подобна, егоже стихотворцы иппокентавром нарицают. Того видѣв, спасенным креста знамением вооружися, и дерзостнѣ вопроси: слыши ты, в коем мѣстѣ раб Божий обитает? Звѣръже преклонився о словеси святаго, и немогий гласом провѣщати, рукою показоваше страну, в кую к Божию рабу ити потребно, и бѣжа скорым течением от Антониа преподобнаго. Чудяшеся старец звѣра того взору, и идяше в страну, аможе звер рукою показа ему. Пришедже на нѣкое каменное мѣсто, узрѣ инаго звѣра, иже бысть такожде человѣча подобия дополу, прочаяже часть тѣла его звѣрска, ноги козлия и роги на главѣ. Егоже зрѣнию удивился старец, вѣрою несумѣнною воружен сый, без страха вопрошаше глаголя: кто еси ты? Звѣръже овощие финиковое в напутие ему аки залог мира принося, глаголаше: смертен аз есм, един от живущих в пустыни ихъже языци заблуждением помраченныи, Сатирами нарицающе, между боги своя почтоша [42, л. 162 об. – 163].

Включение столь объемного фрагмента из жития, с одной стороны, призвано подтвердить существование по крайней мере некоторых из фантастических существ, произошедших от строителей Вавилонской башни. Однако этот фрагмент играет и другую роль, отчасти подготавливая обширный раздел, посвященный античной мифологии и пересказывающий «басни еллинские во обличение нечестия их». В финале приведенного в «Келейном летописце» отрывка Антоний Великий осуждает жителей Александрии за их приверженность язычеству: «Горе тебѣ граде Александриа, иже в Бога мѣсто, щуды почитаеши. Горе тебѣ граде блудный, вонже от всего мира бѣсове собрашася. Кий отвѣт имеши дати, яко и звѣры Христову силу исповѣдуют, тыже лѣсная страшилища, аки боги чтиши» [42, л. 163]. Параллель к этим словам отыскивается в еще одном источнике, который Димитрий Ростовский использовал в «Келейном летописце» именно для сведений по античной мифологии. Это рукописный прозаический перевод «Метаморфоз» Овидия, сделанный с польского комментированного перевода, выполненного поэтом и

дипломатом Валерианом Отвиновским († 1642) и опубликованного в 1638 г. [40]. Существуют два русских прозаических перевода этого текста [8, с. 189–190]. В обоих сохранены обширные комментарии польского переводчика, «поэтому и русский читатель получил не столько Овидия, сколько энциклопедию античной мифологии» [7, с. 71]. Однако, знакомя читателя с античной мифологией, польский переводчик не переставал напоминать, что античные мифы заключают в себе языческие заблуждения. С этой целью, например, приводится выдержка из «Сравнительных жизнеописаний» Плутарха, описывающая сатира, пойманного в окрестностях Рима в правление Суллы. Хотя этот сатир, в отличие от изображенного в житии Павла Фивейского, не обладал даром речи, упоминание о нем в комментариях Отвиновского преследует ту же цель, что и в житии, — обличение языческих верований:

> Плютарх в житии Суллы пишет, что в нѣкое время сатира поимали в лѣсу и привели к Суллѣ, где он многими толмачами спрашиван быв, кто он таков, ничего не отвѣщав, толко из рта голос подавал лошадиному ржанию, или козлину вереску подобен. Потом повелѣнием Суллы, который был тогда в Риме человек лучшей, в лес отведен был, и тѣм то дивовищам лесным, невѣждое поганство чаяло быть полубогами, и призывали молитвами их в помощь (ГИМ. Синодальное собр. № 809. Л. 16–16 об.) [43].

Вероятно, включая в «Келейный летописец» фрагмент из жития Павла Фивейского, Димитрий Ростовский мог держать в памяти и процитированный комментарий к «Метаморфозам», поскольку поэма Овидия была одним из источников, к которым святитель обращался при изложении библейской истории: например, описывая нравы исполинов, населявших землю до потопа, святитель проводит параллель с бунтом гигантов против богов из «Метаморфоз». Так или иначе отрывок из жития Павла Фивейского, включенный в «Келейный летописец», призван не только подкрепить сведения, заимствованные из сочинений европейских историков, путем обращения к более авторитетному источнику, но и преподать наставление, напомнив о необходимости чтить истинного Бога. В целом же весь фрагмент, описывающий фантастических существ, происшедших от строителей Вавилонской башни, несет несомненную

дидактическую нагрузку, показывая, сколь сурово Бог карает за ослушание[23]. С дидактической целью там же приводится ссылка на житие Григория Армянского. Указывая, что и впоследствии имели место случаи, когда Бог в наказание уподоблял людей животным, Димитрий Ростовский вспоминает библейского Навуходоносора, а также армянского царя Тиридата (Трдата), наказанного за гонения на христиан. В житии Григория Армянского уподобление Тиридата вепрю описано следующим образом: «Дивным же и чудным смотрением Божиим в том пути найде нань казнь такова, яко не токмо ум, но и подобие человѣческо в бѣсновании погуби, и свинско обрѣте. По всему образу бысть яко вепрь» [18, т. 1, л. 194 об.]. Однако читатель, знакомый с житием Григория Армянского, мог помнить, что после исцеления царь Тиридат принял христианство и крестил Армению; таким образом, ссылаясь на этот эпизод, Димитрий Ростовский имплицитно проводит мысль, что деятельное раскаяние способно оправдать согрешившего человека перед Богом.

Задачи реального комментирования и дидактические цели сочетаются в ссылке на житийную литературу при описании местности, оставшейся после гибели Содома и Гоморры. Выразительная картина превращения некогда цветущего края в пустыню открывается выдержкой из жития мученика Пиония, которая оформлена как фрагмент прямой речи святого, вспоминающего свое путешествие по иудейским землям, и почти дословно совпадает с соответствующим фрагментом из «Книги житий святых»:

> …о том священномученик Пионий повѣствует: Аз (рече) вся жидовския пройдох страны, и прейдох рѣку Иорданску, и видѣхъ землю даже до нынѣ на себѣ гнѣва Божиа знамения являющую за грѣхи человѣков. Видѣх дым от нея исходящ, поля же и нивы огнем опаленны, и всякаго праздны плода, не имущия мокротныя влаги. Видѣх и море мертвое (Содомское тоже и Асфалтидийское, смолу родящее) и воду отпадшую естества своего Божиею казнию, яже ни животнаго коего может напоити, ни тѣла человѣческаго в себѣ удержати, и чтолибо в ню воверженное, абие вон измещет [42, л. 221 об.].

[23] Об образах зверолюдей в сочинениях Димитрия Ростовского см.: [6].

Не ограничиваясь пересказом, но включая в текст точную цитату, Димитрий Ростовский как бы приводит личное свидетельство святого, заслуживающее большого доверия. Эта выдержка служит отправным пунктом для дальнейшего описания местности, оставшейся после гибели Содома и Гоморры, в том числе Мертвого моря. В этом описании сведения географического и естественно-научного плана служат поводом для назидательных выводов. Аналогичной структурой обладает и приведенная после цитаты из жития Пиония обширная выдержка из беседы Иоанна Златоуста на Первое послание Солунянам; подробно описав местность «на самом концы Иордана рѣки», константинопольский патриарх заключает: «Тѣмъже ничтоже ино, развѣ пещь есть воздух, пещь вода вся безплодная, вся безродная, вся образы суть бывшаго тамо гнѣва Божиа, и знамениа мук будущих» [42, л. 222]. В описание этой местности Димитрий Ростовский включает и указание чисто естественно-научного плана, восходящее к уже упомянутому «Синопсису» Георгия Кедрина и сочинению голландского богослова Христиана Адрихомия (1533–1585) «Обозрение Святой земли» (ссылка: «о том Мертвом морѣ, зри cedrenum fol 28: D. et Adrichomium fol 52»): ««Вѣстно же есть и сие, яко Иордан рѣка в то содомское море входящи, абие погубляет естественную свою сладость, и претворяется в горесть. И рыбы с рѣкою входящии, абие умирают» [42, л. 222 об.][24]. Это указание митрополит никак не комментирует, однако его назидательный смысл очевиден.

Наконец, несколько раз Димитрий Ростовский ссылается на жития святых, комментируя эпизоды, связанные с античной мифологией. В «Келейном летописце» отразился евгемеровский подход к античным мифам (по имени древнегреческого философа IV–III вв. до н.э. Евгемера), согласно которому языческие боги — действительно существовавшие люди, обожествленные за свои заслуги. По замечанию Д.М. Буланина, «евгемеровский подход к культам переводил мифологических героев в историческое время, вуалируя тем самым

[24] Приведенная цитата текстуально близка к «Обозрению Святой земли» Адрихомия: "Quia si Iordanes illuc influens pisces rapuerit, cum augetur imbribus, statim moriuntur et pinguibus aquis supernatant, nihilque vivum in eo submergitur" [29, p. 52]. Перевод: «Поскольку, если Иордан, туда текущий, рыб увлечет, когда приумножается дождями, они тотчас умирают и по причине плотных вод всплывают, и ничто живое в нем не тонет».

их религиозное значение. Небожители включались таким образом в исторический процесс, наряду с библейскими патриархами» [1, с. 30]. Этот подход был характерен для византийской и средневековой европейской историографии; в частности, Георгий Кедрин, чьим «Синопсисом» пользовался Димитрий Ростовский, предпринимает попытку отождествить библейского Нимрода, основателя Вавилона, с Сатурном (Орионом), а Семирамиду — с Реей:

> Георгий Кедрин в Синопсисѣ истории, Немрода мнит быти тогоже и Сатурна первѣйшаго бога поганскаго. Тогоже и Ориона быти глаголет, и сказует о нем, яко имѣ жену от племени своего, именем Семирамиду, туюже и Рею богиню нарицает… [42, л. 167].

Это мнение Димитрий Ростовский опровергает с помощью обращения к двум, казалось бы, малосовместимым источникам — «Метаморфозам» Овидия и «Книге житий святых»:

> Но в стихотворцех Еллинских видети есть, яко той Сатурн от сына изгнанный, ин бѣ от Немрода, послѣднѣйший леты. И не в Вавилонѣ царствова, но в Критѣ, якоже то и в житии святаго мученика Понтиа, Августа в 5 день видети есть, ибо и Дий (иже и Юпитер или Иовис) от Реи жены Сатурновы, в Критѣ рожден быти извѣствуется в страдании святых десяти мучеников Критских, Декемврия мѣсяца в 23 день, на листу 228 на обороту [42, л. 167–167 об.].

Мнению языческого римского поэта Димитрий Ростовский отдает явное предпочтение перед мнением православного византийского хрониста благодаря соответствию столь авторитетному источнику, как агиографическая литература. В житии Понтия Римлянина сообщение о царствовании Сатурна (Крона) на Крите и в Италии выглядит следующим образом:

> Глаголаша святый: «От начала ли Дий бѣ?» Отвещаста царие: «Ни, но Крон отец того прежде его бѣ, иже царствова в Италии, и управляше добрѣ Италийския народы». Понтий глаголаша: «А егда Крон царствова в Критѣ, прежде даже сыном своим Дием не изгнан бысть, и прежде даже неприйде в Италию, в то время еда ли Италия неимѣяше народов

и управлений своих, и еда ли Крон Италийския созда и умножи народы? О добрии царие, непрельщайтеся суетными пиитов ваших баснями» [18, т. 4, л. 614 об.].

Аналогичные сведения сообщаются и в житии десяти мучеников критских:

> О Дии, и о матери его Реи, ничтоже нам да глаголеши, о Игемоне, не к невѣдущим бо вѣщаеши, вѣмы бо слышавше от отец наших, род его, и житие, и нравы: гроб же его аще хощеши, и нынѣ тебѣ покажем, ибо и он в Критѣ родися, бяше же иже в Критѣ живущих мучитель, и толико бѣ невоздержен и на скверное смѣшение скор, яко не точию на жены, но и на мужеск пол неистовляшеся [18, т. 2, л. 228 об.].

Само включение в «Келейный летописец» сведений по античной мифологии связано не только с традициями как славянской, так и европейской хронографии, но и с тем фактом, что античные боги часто упоминаются в житиях святых великомучеников, поскольку многие из них пострадали во времена Древнего Рима. Соответственно, изложение античной мифологии в известной мере представляет собой комментарий к житиям святых, на что указывает и сам святитель: «обаче ово вѣданиа ради, понеже в житиах святых, в мученических страданиях часто тыи по имени воспоминаются: овоже обличениа ради нечестиа тѣх, и посмѣяниа ради безумию заблудших людий, нечестивыя человѣки обоготворивших, в кратцѣ о тѣх богах скверных, имамы на своих им мѣстех повѣствовати» [42, л. 256]. Упоминание развращенного нрава Зевса (Дия) в житии десяти мучеников критских соотносится с дальнейшим описанием похождений греческих богов в «Келейном летописце»; кроме того, сославшись на жития святых при первом упоминании античных богов, Димитрий Ростовский проводит противопоставление святых мучеников языческим богам и их почитателей, которое будет неявно присутствовать во всем изложении античной мифологии и получит развитие в противопоставлении языческих богов и Христа, которым завершится раздел о «богах поганских».

Таким образом, ссылки на жития в «Келейном летописце» при изложении священной (а отчасти и светской) истории выполняют ряд

функций, основная из которых — установление достоверности сведений, заимствованных из теологических и исторических сочинений западноевропейских авторов. В «иерархии источников», которую можно выделить в «Келейном летописце», жития святых занимают высокое место, наряду с сочинениями Отцов Церкви, и сведения, сообщаемые в них, по мнению святителя, заслуживают безусловного доверия. В некоторых случаях ссылки на жития святых выполняют композиционные функции, помогая структурировать текст. Наконец, даже в тех случаях, когда ссылки на жития имеют прежде всего прикладное значение, связанное с установкой достоверности или композиционными задачами, они неизбежно выполняют и вполне естественную для них дидактическую функцию, напоминая читателю о духовном подвиге того или иного святого.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München: Verlag Otto Sagner, 1991. 473 с.

2 *Волков А.В.* Димитрий Ростовский и испанские иезуиты (о некоторых источниках «Келейного летописца») // Пространство безграничной словесности: Сборник статей к 70-летию В.Е. Багно. СПб.: Нестор-История, 2021. С. 79–89.

3 *Державин А.М.* Радуют верных сердца. Четии-минеи Димитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник. М.: ИИПК «ИХТИОС», 2006–2018. Ч. 1–4.

4 *Калугин В.В.* «Келейный летописец» Дмитрия Ростовского // Альманах библиофила. М.: Книга, 1983. Вып. 15. С. 160–174.

5 *Калугин В.В.* Об одном источнике «Келейного летописца» Димитрия Ростовского // Археографический ежегодник за 1982 год. М.: Наука, 1983. С. 107–111.

6 *Крылов А.О.* Что превращает человека в зверочеловека? Териантропия в богословии свт. Димитрия Ростовского // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84. С. 48–55.

7 *Николаев С.И.* Польская поэзия в русских переводах: вторая половина XVII — первая треть XVIII вв. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1989. 212 с.

8 *Николаев С.И.* Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв.: Библиографические материалы. СПб.: Нестор-История, 2008. 248 с.

9 *Панченко А.М.* О смене писательского типа в Петровскую эпоху // XVIII век. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. Сборник 9: Проблемы литературного развития в России первой четверти XVIII века. С. 112–128.

10 *Попов М.С.* Святитель Димитрий Ростовский и его труды. СПб.: Типолитография М.П. Фроловой, 1910. [3], 350, [2] с.

11 *Синицына Е.В.* Ростовские хронографы и хронограф Спасского монастыря в составе библиотеки Ярославского архиерейского дома // Исследования по источниковедению истории России дооктябрьского периода. М.: ИРИ РАН, 1993. С. 173–188.

12 *Федотова М.А.* Святитель Димитрий Ростовский: Житие, Служба, Чудеса: Исследование и тексты. СПб.: Пушкинский Дом, 2022. 560 с.; ил.

13 *Федотова М.А.* Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского: исследование и тексты. М.: Индрик, 2005. 384 с.; ил.

14 *Шляпкин И.А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709). СПб.: Тип. и хромолитография А. Траншель, 1891. X, 460, 101 с.

15 *Янковска Л.А.* «О Русии, отколи Русь почалася» в «Книге Житий Святых» и в «Летописе Келейном» святителя Димитрия Ростовского (к вопросу о польских хрониках как об одном из источников) // История и культура Ростовской земли / Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник. Материалы Науч. конф., 28–30 окт. 1997 г. Ростов: [б. и.], 1998. С. 179–185.

16 *Jankowska L.A.* Latopis celejny św. Dymitra Rostowskiego wobec biblijnej historiografii protestanckiej (Chronologia Jana Funka I inne źródła) // Biblia w literaturze I folklorze narodów wschodniosłowiańskich. Roczniki humanistycsne. 1996. Tom XLIV, zeszyt 7. S. 7–35.

Источники

17 Библиотека Феофилакта Лопатинского: Каталог / сост. Д.Д. Гальцин, Г.Н. Питулько. СПб.: Пушкинский Дом, 2016. 632 с.; ил.

18 *Димитрий Ростовский.* Книга житий святых. К.: Тип. Киево-Печерской лавры, 1689–1705. Т. 1–4.

19 *Зайцев Д.В.* Дорофея, Христина (Христа), Каллиста и Феофил // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. Т. 16. С. 43–44.

20 *Иннокентий (Гизель).* Синопсис. К.: Тип. Киево-Печерской лавры, 1680. 224 р.

21 *Иоанн Златоуст.* Беседы на 14 Посланий Святого апостола Павла. К.: Тип. Киево-Печерской лавры, 1623. Т. 1–4.

22 *Иоанн Златоуст.* Беседы на деяния Святых Апостол. К.: Тип. Киево-Печерской лавры, 1624. 280 л.

23 *Лебедева И.Н.* Повесть о Варлааме и Иоасафе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1987. [Вып. 1]: XI — первая половина XIV в. С. 349–350.

24 Летописец, списанный св. Дмитрием в Украйне с готового, 2-й редакции, до 1617 года. М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1892. VI, 491, XIII с.

25 *Пентковская Т.В.* Космы монаха видение // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. Т. 38. С. 279–280.

26 *Протасьева Т.Н.* Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в собрание А.В. Горского и К.Н. Невоструева). М.: [б. и.], 1970. Ч. 2. 163 с.

27 [Сборник переводов Епифания Славинецкого]. М.: Печатный двор, 1665. 410 л.

28 *Творогов О.В.* Житие Андрея Юродивого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1987. [Вып. 1]: XI — первая половина XIV в. С. 131–132.

29 *Adrichomius Christian.* Theatrum Terrae Sanctae et Biblicarum Historiarum. Coloniae Agrippinae: In officina Birckmannica, sumptibus Arnoldi Mylii, 1590. [6], 286, [15] p.

30 *Alstedius Joannes Henricus.* Thesaurus chronologiae. Herbornæ Nassoviorum, 1637. [6], 610, [30] p.

31 *Becanus Martinus* Opera omnia. Moguntiae, 1630. T. 1–2.

32 *Bucelinus Gabriel.* Historiae universalis cum sacrae, tum prophanae nucleus. Ulmae: Sumptibus viduae Johannis Goerlini, 1672. [608] p.

33 *Carion Joannes.* Chronicon. Witebergae: Haeredes Georgii Rhau, 1560. [12], 180, [20] fol.

34 *Cedrenus Georgius.* Compendium historiarum. Parisiis: Ex typographia Regia, 1647. [68], 458 p.

35 *Cornelius a Lapide.* Commentaria in omnes divi Pauli epistolas. Antverpiae, Apud Henricum et Cornelium Verdussen, 1692. [8], 976, [90] p.

36 *Cornelius a Lapide.* Commentarius in Ecclesiasticum. Antverpiae: Apud Jacobum Meursium, 1653. [6], 1040, [76] p.

37 *Cornelius a Lapide.* Commentaria in Pentateuchum Mosis. Antverpiae: Apud Joannem et Jacobum Meursios, 1648. [16], 1062, [60] p.

38 *Jacobus Bergomensis.* Supplementum chronicarum. Venetiis: Impressus opere et impensa Georgii de Rusconibus, 1513. [10], 335 fol.

39 *Nauclerus Joannes.* Chronica. Coloniae: Ex officina Petri Quentel, 1544. [38], 1042 p.

40 *Ovidius Publius Naso.* Księgi metamorphoseon, to iest Przemian. Kraków: W Drukarni Andrzeja Piotrkowczyka, 1638. [8], 659, [11] s.

41 *Stryjkowski Maciej.* Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszystkiej Rusi. Krolewiec: U Gerzego Ostenbergera,1582. 792, [10] p.

Рукописи

42 ГИМ. Синодальное собрание. № 53.

43 ГИМ. Синодальное собрание. № 809.

REFERENCES

1 Bulanin, D.M. *Antichnye traditsii v drevnerusskoi literature XI–XVI vv.* [*Antique Traditions in Old Russian Literature of 9th–16th Centuries*]. München, Verlag Otto Sagner, 1991. 473 p. (In Russian)

2 Volkov, A.V. "Dimitrii Rostovskii i ispanskie iezuity (o nekotorykh istochnikakh 'Keleinogo letopistsa')" ["Demetrius of Rostov and Spanish Jesuits (On Some Sources of the 'Keleiny Chronicle')"]. *Prostranstvo bezgranichnoi slovesnosti: Sbornik statei k 70-letiiu V.E. Bagno* [*Space of Boundless Literature: Collection of Articles of the 70th Anniversary of V.E. Bagno*]. St. Petersburg, Nestor-Istoriia Publ., 2021, pp. 79–89. (In Russian)

3 Derzhavin, A.M. *Raduiut vernykh serdtsa. Chetii-minei Dimitriia, mitropolita Rostovskogo, kak tserkovnoistoricheskii i literaturnyi pamiatnik* [*Joy to the Faithful Hearts: The Chetii-minei of Demetrius, the Metropolitan of Rostov, as a Church-Historical and Literary Monument*], vol. 1–4. Moscow, IKTIOS Publ., 2006–2018. (In Russian)

4 Kalugin, V.V. "'Keleinyi letopisets' Dmitriia Rostovskogo" ["'Keleiny Chronicle' by Demetrius of Rostov"]. *Al'manakh bibliofila* [*The Bibliophile's Almanac*], iss. 15. Moscow, Kniga Publ., 1983, pp. 160–174. (In Russian)

5 Kalugin, V.V. "Ob odnom istochnike 'Keleinogo letopistsa' Dimitriia Rostovskogo" ["On One Source of the 'Keleiny Chronicle' by Demetrius of Rostov"]. *Arkheograficheskii ezhegodnik za 1982 god* [*The Archaeographic Yearbook for 1982*]. Moscow, Nauka Publ., 1983, pp. 107–111. (In Russian)

6 Krylov, A.O. "Chto prevrashchaet cheloveka v zverocheloveka? Teriantropiia v bogoslovii svt. Dimitriia Rostovskogo" ["What Distinguishes Man from Beast? Therianthropy in Theology of Saint Demetrius of Rostov"]. *Vestnik PSTGU. Seriia II: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, iss. 84, 2018, pp. 48–55. (In Russian)

7 Nikolaev, S.I. *Pol'skaia poeziia v russkikh perevodakh: vtoraia polovina XVII — pervaia tret' XVIII vv.* [*Polish Poetry in Russian Translations. 2nd Half of 17th — 1st Third Part of the 18th Century*]. Leningrad, Nauka Publ., 1989. 212 p. (In Russian)

8 Nikolaev, S.I. *Pol'sko-russkie literaturnye sviazi XVI–XVIII vv.: Bibliograficheskie materialy* [*Polish-Russian Literary Bonds of 16th–18th Cents.: Bibliographic Materials*]. St. Petersburg, Nestor-Istoriia Publ., 2008. 248 p. (In Russian)

9 Panchenko, A.M. "O smene pisatel'skogo tipa v Petrovskuiu epokhu". ["On the Change of the Writer's Type during the Petrine Epoch"]. *XVIII vek* [*18th Century*], iss. 9: Problemy literaturnogo razvitiia v Rossii pervoi chetverti XVIII veka [Problems of Literary Development in Russia in the First Quarter of the 18th Century]. Leningrad, Nauka Publ., 1974, pp. 112–128. (In Russian)

10 Popov, M.S. *Sviatitel' Dimitrii Rostovskii i ego trudy* [*St. Demetrius of Rostow and His Works*]. St. Petersburg, Tipolitografiia M.P. Frolovoi Publ., 1910. [3], 350, [2] p. (In Russian)

11 Sinitsyna, E.V. "Rostovskie khronografy i khronograf Spasskogo monastyria v sostave biblioteki Iaroslavskogo arkhiereiskogo doma" ["Rostov Chronographs and

the Savior Monastery's Chronograph in the Library of Yaroslavl' Bishop's House"]. *Issledovaniia po istochnikovedeniiu istorii Rossii dooktiabr'skogo perioda: Sbornik statei* [*Source Studies of Russian History of the Pre-October Period; Collection of Articles*]. Moscow, IRH RAS Publ., 1993, pp. 173–188. (In Russian)

12 Fedotova, M.A. *Epistoliarnoe nasledie Dimitriia Rostovskogo: issledovanie i teksty* [*Epistolary Heritage of Demetrius of Rostov: Research and Texts*]. Moscow, Indrik Publ., 2005. 384 p. (In Russian)

13 Fedotova, M.A. *Sviatitel' Dimitrii Rostovskii: Zhitie, Sluzhba, Chudesa: Issledovanie i teksty* [*Saint Demetrius of Rostov: Vita, Service, Miracles: Research and Texts*]. St. Petersburg, Pushkinskii Dom Publ., 2022. 560 p. (In Russian)

14 Shliapkin, I.A. *Sv. Dimitrii Rostovskii i ego vremia (1651–1709)* [*St. Demetirus of Rostov and His Time (1651–1709)*]. St. Petersburg, Tipografiia i khromolitografiia A. Transhel' Publ., 1891. X, 460, 101 p. (In Russian)

15 Jankovska, L.A. "'O Rusii, otkoli Rus' pochalasia' v 'Knige Zhitii Sviatykh' i v 'Letopise Keleinom' sviatitelia Dimitriia Rostovskogo (k voprosu o pol'skikh khronikakh kak ob odnom iz istochnikov)" ["'On Rus', wherefrom Rus' began' in the 'Book of Lives of Saints' and the 'Keleiny Chronicle' by St. Demetrius of Rostov (on the Issue of Polish Cronicles as One of the Sources"]. *Istoriia i kul'tura Rostovskoi zemli, 1997* [*History and Culture of the Rostov Land, 1997*]. Rostov, 1998, pp. 179–185. (In Russian)

16 Jankowska, L.A. "Latopis celejny św. Dymitra Rostowskiego wobec biblijnej historiografii protestanckiej (Chronologia Jana Funka I inne źródła)." *Biblia w literaturze I folklorze narodów wschodniosłowiańskich. Roczniki humanistycsne,* tom XLIV, zeszyt 7, 1996, pp. 7–35. (In Polish)

***

Информация об авторе: Александр Викторович Волков — кандидат филологических наук, младший научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, наб. Макарова, д. 4, 199034 г. Санкт-Петербург, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6193-7804

E-mail: senderwolf@mail.ru

Information about the author: Aleksandr V. Volkov, PhD in Philology, Junior Research Fellow, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of Russian Academy of Sciences, Makarov emb. 4, 199034 St. Petersburg, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6193-7804

E-mail: senderwolf@mail.ru

***

Для цитирования: *Волков А.В.* Жития святых в «Келейном летописце» Димитрия Ростовского как источник по Священной истории // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 244–271. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-244-271

For citation: Volkov, A.V. "Lives of Saints in the 'Keleiny Chronicle' by Demetrius of Rostov as a Source on a Sacred History." *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 244–271. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-244-271

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-272-291
https://elibrary.ru/UMRUFV

А.А. Медведев

БИБЛЕИЗМЫ В «ПОХВАЛЬНОМ СЛОВЕ ПЕТРУ, АЛЕКСИЮ И ИОНЕ» КНЯЗЯ С.И. ШАХОВСКОГО

Аннотация: Предлагаемая работа посвящена рассмотрению и функционированию библейских цитат и образов в неопубликованном «Похвальном слове московским митрополитам Петру, Алексию и Ионе» князя С.И. Шаховского (НИОР РГБ. Ф. 173.1. № 231. Л. 213–267). Автор активно использовал в памятнике, посвященном московским святителям, обширные цитаты из Священного Писания. Это обстоятельство продиктовано замыслом произведения — просветительским и дидактическим. Библейские цитаты и реминисценции применяются книжником в зависимости от конкретной сюжетной ситуации похвального слова, они могут быть введены в текст и с указанием на источник (или автора) и без него, точно или с изменением формы цитаты, а также парафразом. Все библейские цитаты и аналогии, которые встречаются в тексте, преследуют цели прославления святого. Как это было традиционно в древнерусских текстах, библейские заимствования применяются князем С.И. Шаховским для повествования о событиях и объяснения их хода, для изображения персонажей в похвальном слове, а также для усиления эмоциональности повествования, создания выразительного и украшенного языка, отличающегося от бытовой речи.

Ключевые слова: князь С.И. Шаховской, похвальное слово, московские митрополиты Петр, Алексий и Иона, Священное Писание, библейские цитаты и образы, функции.

Alexander A. Medvedev

BIBLICAL ISSUES IN THE *HOLY WORD TO PETER, ALEXY AND JONAH* BY PRINCE S.I. SHAKHOVSKOY

Abstract: The article examines the consideration and functioning of biblical quotations and images in the unpublished *Holy Word to the Moscow Metropolitans Peter, Alexy and Jonah* by Prince S.I. Shakhovskoy, which is in the collection of prince's works (RDM RSL, f.173.1, no. 231, ll. 213–267). Prince S.I. Shakhovskoy actively used extensive quotations from the Holy Scriptures in the monument dedicated to the Moscow saints. This circumstance is dictated by the intention of the work — educational and didactic. Biblical quotations

and reminiscences are used by scribe depending on the specific plot situation of commendable word (prelates Peter, Alexy and Jonah are presented to readers as saints of God, scribes depict the spiritual qualities of monument heroes), it can be introduced into the text and indicating the source (or author) and without it, exactly or with a change in the quote form, as well as a paraphrase. All biblical quotations and analogies that are found in the text are intended to glorify the saint and enhance the emotional coloring of author's speech. As it was traditional in Old Russian texts, biblical borrowings are used by author to narrate events and explain their course, to depict characters in a laudatory word, and also to enhance the emotionality of the narration, to create an expressive and embellished language that differs from everyday speech.

Keywords: Prince S.I. Shakhovskoy, words of praise, Metropolitans of Moscow Peter, Alexy and Jonah, Holy Scripture, biblical quotations and images, functions.

Влияние Священного Писания на древнерусскую литературу активно изучается в последние десятилетия, но функции и роль библейских цитат и образов, исторических реминисценций и аллюзий в полной мере не выявлены, так как существующая научная литература рассматривает только некоторые аспекты этой проблемы [7; 8; 13; 14; 15; 16].

Как отмечал историк И.Н. Данилевский, «Библия для средневекового автора была основой символического освоения мира, <…> лишь через анализ сакральных текстов как существенной составной части летописных сводов можно выйти на более глубокое понимание описаний событий» [5, с. 76]. Благодаря работам И.Н. Данилевского был открыт феномен зашифрованных, скрытых от читателей библейских цитат. По мнению ученого, задача, которая стоит перед исследователем библейских цитат, заключается в выявлении и комментировании скрытых библеизмов (парафраз) [6, с. 78–94].

Функции библейских цитат и их классификация представлены в фундаментальной работе Марчелло Гардзанити, где исследователем на материале библейских и агиографических текстов указано на важность изучения литературной функции библеизмов («библейского ключа»). Для анализа библейских цитат в похвальном слове московским митрополитам мы будем опираться на классификацию, предложенную ученым, в которой выделены следующие типы цитирования: 1) ссылка на понятие и реалии Священного Писания (упоминание без

комментария; упоминание и комментирование); 2) собственно цитата (аллюзия, парафраз, прямая цитата); 3) инсценировка (парафраз, цитата, композиционное объединение цитат) [3, с. 31].

Любое обращение к Библии, прямое или опосредованное, функционирующее в тексте, мы будет трактовать как библеизм, выявляя его роль и уточняя функции, которые он выполняет в похвальном слове митрополитам Петру, Алексию и Ионе.

Исследуя вопрос применения библейских цитат и образов в современном литературном процессе, Е.С. Худякова пишет в первую очередь о том, что библеизмы давно и прочно вошли в русский язык, значительно обогатили его паремиологический фонд [17, с. 226–234]. Будучи неотъемлемой частью художественных, публицистических, церковных текстов, библеизмы выполняют в них ряд функций: метафорическую [17, с. 227], стилистическую, прагматическую [17, с. 226]. Метафорическая функция предполагает образную трактовку явлений, фактов, событий [17, с. 226]; стилистическая функция заключается в возможности придать речи возвышенное и торжественное звучание; особой атмосферы, масштабных образов [2, с. 110]; за придание словам и выражениям дополнительного смысла отвечает прагматическая функция [4, с. 81–85]. Всё вышесказанное позволяет заключить, что библеизмы могут проявляться в разных качествах и контекстах, эксплицитно и имплицитно, а приведенные функции библейских цитат могут быть применимы и к древнерусским памятникам литературы, в частности к похвальным словам, посвященным святым.

Попытки к выявлению и тематически-функциональной интерпретации библейских цитат в ранних летописях (Лаврентьевской, Ипатьевской и Новгородской I летописях, Киевском и Галицко-Волынском сводах) в настоящее время были предприняты профессором Н.В. Трофимовой. Результаты позволили ученому прийти к выводу, что численность, состав, смысловое значение цитат и приемы цитирования различны в связи со стилевыми особенностями сводов, а также отражением реалий действительности [12, с. 193].

Достаточно полно критерии выявления и классификации библейских цитат в средневековой литературе на примере древнерусских житий представлены в работе М.К. Кузьминой «Канон преподобнического жития сквозь призму библейских цитат», в которой иссле-

довательница рассматривает только жития преподобных как самый распространенный тип святости. Тем не менее вопрос цитирования Священного Писания в древнерусских агиографических произведениях едва ли можно считать исчерпанным [10].

Целью данного исследования является выявление особенностей использования и функционирования библейских цитат и образов в неопубликованном «Похвальном слове Петру, Алексию и Ионе» князя С.И. Шаховского (НИОР РГБ. Ф. 173.1. № 231. Л. 213–267).

Князь С.И. Шаховской активно использовал обширные цитаты из Священного Писания. Это обстоятельство продиктовано замыслом произведения — просветительским и дидактическим. Автор не только повествует о житии трех святителей — Петра, Алексея и Ионы, но и наставляет читателя, благодаря чему текст приобретает свойства исповеди, главной задачей которой является донесение мысли о добродетельной и благоверной жизни христианина, а также о тех ценностях, которыми человек должен руководствоваться в своей жизни.

Первые исследователи творческого наследия С.И. Шаховского отмечали начитанность автора, указывали на многочисленные заимствования из разного рода источников, включенные в его произведения. Профессор С.Ф. Платонов, подробно и тщательно изучивший сочинения князя Шаховского, обнаружил, что книжник был знаком с большим количеством священных и церковных книг, а также с риторическими приемами агиографии своего времени. Произведения князя представляют собой «типичный образец риторического искусства его эпохи» [11, с. 246].

Похвальное слово московским митрополитам состоит из торжественного вступления, основной (биографической) части, которая членится на ряд фрагментов, посвященных ключевым эпизодам из жизни святых, и заключительной части в виде похвалы с целым рядом хайретизмов и молитвой, обращенной к святым митрополитам.

Библейские цитаты насыщают похвальное слово с самых первых страниц, что позволяет понять стремление автора: восхваление трех святителей — это прежде всего восхваление Господа, так как с библейских времен известно, что «Дивен Богъ во святыхъ своихъ: Богъ Израилевъ, той дастъ силу и державу людемъ своимъ. Благословенъ Богъ» (Пс. 67: 36). Цитаты из Псалтыри, по замечанию С.С. Аверинцева, использовались средневековыми авторами часто и «были своего

рода стилистическим камертоном, <...> Псалтырь должна с самого начала задать поэтическому целому нужную интонацию» [1, с. 289]. Это замечание исследователя полностью подтверждается вступительной частью похвального слова. Начальная цитата памятника заимствована автором из Псалтыри: «Сихъ убо, хваля Бога, похваляемъ, о нем же всяческая состоится, от него же человекомъ даръ добродетели бываетъ и еже к нему восходити или приводитися еже самъ» [23, л. 213]. Однако данный фрагмент не является точным. В первоисточнике эта мысль выглядит следующим образом: «**Хвали́те бг҃а въ ст҃ыхъ є҆го, хвали́те є҆го въ ѹ҆твержéніи силъ є҆го. Хвали́те є҆го на си́лахъ є҆го, хвали́те є҆го по премнóгомѹ вели́чествїю є҆го. Хвали́те є҆го въ гласѣ трѹбнѣ, хвали́те є҆го въ ѱалтъ́ри и҆ гѹслехъ. Хвали́те є҆го в тѷмпанѣ и҆ ли́цѣ, хвали́те є҆го въ стрѹнахъ и҆ ѻ҆рганѣхъ. Хвали́те є҆го в кѷмвалх̑ѣ доброгла́сныхъ, хвали́те є҆го в кѷмва́лѣхъ восклица́нїа. Всѧ́ко дыханїе да хвали́тъ г҃а**» (Пс. 150)[1]. Очевидно, что Шаховской, на основе основной идеи этого псалма о необходимости восхвалять Господа, пишет свой текст, добавляя в него мысль о Боге Вседержителе, по воле Которого и происходит всё на земле.

Во вступлении похвального слова Шаховской погружает читателей в события ветхозаветной истории, связанной с деятельностью пророка Моисея: «Кто убо прославленъ в Ветхомъ, яко Моисеи, еже смирения ради и кротости Бога сподобися видѣти и лицемъ к лицу глаголати, и славу велѣлѣпия его зрѣти (Исх. 2), // и законъ от руку его прияти, и которыи суть законоположницы таковии возлюбленъ Богомъ и человѣки, ему же память по благословениихъ уподобленъ славе святых, и возвеличенъ во страсѣ врагъ, прославленъ пред лицемъ царьскимъ и избранъ ото всякия плоти (Исх. 11). И данъ ему пред лицемъ людии законъ жизни художьства научити, и якова завѣту и судьбамъ его и Израиля» [23, л. 216 об. – 217]. В приведенном фрагменте сравнение с Моисеем играет роль своеобразного «ключа» к точному пониманию сути подвига московских святителей Петра, Алексия и Ионы.

В следующем примере автор опирается на цитату Евангелия от Иоанна: «Негда, — рече, — без мене убо не можете творити ничесо же» [23, л. 213]. Он емко сформулировал известные евангельские сло-

[1] Здесь и далее цитаты приведены по Острожской Библии: [21].

ва: «**Я есмь лоза, а вы вѣтви. Кто пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ; тотъ много приноситъ плода: ибо безъ Меня не можете дѣлать ничего**» (Ин. 15: 5) и продолжил свою основную идею о первостепенности Бога и необходимости следовать Его воле. По этому поводу князь Шаховской вновь обращается к Евангелию от Иоанна: «Никто же бо можетъ приити ко мне, аще же отецъ пославыи мя привлечетъ его, и аз воскрешу его в последнии день» (Ин. 6: 44). И далее автор повторяет эту мысль: «Никто же прииде ко отцу, токмо мною сугубныи бо имать Богъ разумъ» [23, л. 213 об.]. Данная цитата также заимствована из Евангелия от Иоанна: «Никто не можетъ притти ко Мнѣ, естьли его не привлечетъ Отецъ, пославшій Меня: и Я воскрешу его въ послѣдній день» (Ин. 6: 44). И Бог Отец, и Бог Сын действуют во имя спасения людей (именно так толковал этот фрагмент Евангелия от Иоанна византийский богослов Евфимий Зигавинос) [18]. Духовному спасению христиан посвящено и сочинение князя Шаховского, и он стремится показать, что спасения можно достичь, подражая святым (в данном случае он ставит в пример трех святителей) и пребывая в постоянном стремлении к Богу.

Соответственно, в сочинении князя Шаховского взаимодействуют два пласта — житийный и проповеднический, и в каждом из них он опирается на библейские цитаты, выбирая из книг Библии те эпизоды и образы, которые позволяют ему наиболее точно выразить мысль о необходимости праведной жизни: «…понеже вѣсть Господь путь праведных» [23, л. 213 об.]. Цитируя эту фразу, автор опять обращается к Псалтыри: «Яко весть Господь путь праведныхъ, и путь нечестивыхъ погибнетъ» (Пс. 1: 6).

Приведенная цитата еще раз доказывает, что праведная жизнь играет решающую роль в жизни человека. Господь точно знает, грешником или праведником является человек, и на Страшном суде каждый получит по делам своим. Об этом князь Шаховской постоянно напоминает своим читателям, приводя в пример и жития святителей, и библейские цитаты. Повтор является одним из основных риторических приемов похвального слова, и одна и та же мысль заимствуется из разных источников. Автор показывает, что все библейские праведники направлялись Богом, совершали свои дела по Его воле. Так было с Моисеем: «И паки позна Господь сущая его, сего ради к Моисею убо глаголет: “Познах тя паче всехъ”» (Исх. 33: 12), и с Иеремией:

«И къ Еремии рече: “Преже, неже создах тя, во чреве познахъ тя. И преже, неже изыдеши от матери си, освятихъ тя и пророка во языки дах тя”» (Иер. 1: 4). Все приведенные цитаты из разных книг Ветхого Завета подтверждают очень важную для этого произведения мысль — абсолютное знание Бога о каждом человеке, а также существование воли Божьей о любом из живущих на свете. И этот факт подтверждается примерами из житий всех трех святителей, которые получили знание о воле Господней в самом начале своего жизненного пути, а в случае со святителем Петром — и до рождения (его матери было явлено откровение во сне о будущем сына). Никто из героев похвального слова не воспротивился предназначенной им Богом судьбе. Они добросовестно и с любовью исполняли свой монашеский и пастырский долг и за это получили вознаграждение от Бога, став праведниками и святыми. В этом фрагменте с помощью библейских цитат автор призывает людей торжественно совершать праздник духовными жертвами, воспеть избранников Божиих, святых Петра, Алексия и Иону. Однако их путь не только для избранных. Любой человек может стать праведником, если поставит перед собой определенную цель: «Не ведѣ вас, елико бо приближается Богу человѣкъ, толико и Богъ къ человѣку приближается» [23, л. 213 об.]. Эта фраза является вариацией стиха 8 из Послания Иакова: «приближьтесь къ Богу, и приближится къ вамъ. Очистите руки, грѣшники, освятите сердца, двоедушные» (Иак. 4: 8). Таким образом, очевидно, что князь Шаховской использует книги и Ветхого, и Нового Завета, выбирая из них цитаты, близкие по смыслу. Всё это свидетельствует о великолепном знании автором Священного Писания. Как правило, тот или иной смысловой фрагмент сопровождается восхвалением Господа, для чего автор также обращается к Библии: «Велии, — рече, — Господь нашъ и велия крѣпость его и разуму его нѣсть числа» [23, л. 214]. Здесь князь Шаховской дословно цитирует Псалтырь: «Велий Господь наш, и велия крѣпость его, и разума его нѣсть числа» (Пс. 146: 5). Однако ему недостаточно одного источника. Развивая, усиливая и обогащая мысль, князь Шаховской приводит и другие источники и авторитетные персоналии: «И по еже Премудрость Соломонова глаголетъ: “От величества, — рече, — и доброты здании помѣре бытии и неизглаголанныи содѣтель ихъ зрится”» [23, л. 214]. И далее: «И Давидъ вопиетъ: “Небеса, — рече, — повѣдаютъ славу Божию, творение же

руку его возвещает, твердь ношаху же и показоваху в себѣ, коиждо велелѣпие благости и силы сотворшаго их слова и Сына Божия и состроения ради их и чина не веща//тельными гласы содѣтеля своего величаху"» [23, л. 214 – 214 об.]. В первом случае автор обращается к книге Соломона, в которой говорится: «…от величества бо красоты созданій сравнительно рододелатель ихъ познавается» (Прем. 13: 5). Во втором случае — к Псалтыри, на этот раз передавая цитату близко к оригиналу: «Небеса поведают славу Божию, творение же руку его возвещает твердь» (Пс. 18: 2). Все эти цитаты имеют одну цель — восхваление Господа, поскольку от Него исходит благодать, благодаря Ему на свете появляются праведники и молитвенники, подобные святителям Петру, Ионе и Алексию. И самое главное — Господь создал землю и всё живое на ней: «Дыхание, яко еже вдуну в лице его — дыхание жизни» [23, л. 214 об.]. Приведенная фраза представляет собой пересказ фрагмента из Книги Бытия: «И созда Богъ человѣка, персть (檢埿ъ) от земли, и вдуну въ лице его дыханіе жизни: и бысть человѣк въ душу живу» (Быт. 2: 7).

Это положение принадлежит к числу ключевых в христианстве. Суть его состоит не только в том, что Бог даровал физическую жизнь природе и людям, а в том, что он одухотворил их, а человека наградил разумом и бессмертной душой. Блаженный Феодорит Кирский не случайно назвал руки Божьи «творческой силой» [19]. Они свидетельствуют об особом замысле Бога о человеке, который не просто «слеплен из праха», а совершил творческий акт, обозначенный особым и действительно грандиозным замыслом — создать человека по образу и подобию Своему (Быт. 1: 26).

Об этом же пишет и князь Шаховской: «Глаголется и душа, яко же и бысть въ душу живу и образ Божии. Являет же убо по образу, еже умное и самовласное, а еже по подобию добродѣтельное, по елику уподобление умную душу к разлучению безсловесных душа, яже чювственна есть» [23, л. 214 об.]. Таким образом, он восхваляет не только Бога, но и человека как Его создание. Из этого положения проистекает и тема праведничества, которая прямо соотносится с героями житий, которым посвящено сочинение князя Шаховского. Автор пишет: «И паки по немъ инии мужи славнии и отца наша в бытии мужи богатии дарованнии крѣпостию, мирно живуще в жилищехъ своихъ и во днехъ ихъ похвала имъ, премудрость ихъ исповѣдаютъ

людие и похвалу ихъ исповѣсть церкви в Ветхомъ, тако же и в Новом, и сѣмени ихъ до вѣка и слава ихъ непотребится, о них же убо и днесь побесѣдовати хощу соборне» [23, л. 216]. Обращаясь к «Книге Премудрости Иисуса, Сына Сирахова», князь Шаховской переосмысливает текст 44-й главы, стремясь подчеркнуть существование традиции праведничества еще со времен Ветхого Завета. Эта традиция обозначает, что через праведников проявлялось величие, могущество и мудрость Бога; через них людям открывалось совершенство Господа и Его благодать. В первоисточнике сказано: «…Господствующе во царствіих своихъ и мужіе именити силою, совѣтующе разумомъ своимъ, провѣщавшіи во пророчествахъ, старѣйшины людій въ совѣтѣхъ и въ разумѣ писанія людій» (Сир. 44: 3–4).

В своем сочинении С.И. Шаховской подчеркивает важность появления таких людей — праведников и пророков, которые в дохристианские времена выступали своеобразными проводниками между Богом и народом и доносили до людей Его заповеди. С приходом Христа и возникновением христианства число праведников значительно увеличилось, и сегодня можно говорить о нескольких тысячах святых — мучеников, блаженных, преподобных, праведных, равноапостольных, святителей. Среди последних важное место занимают святители Пётр, Алексей и Иона. Далее автор делает акцент на преемственности праведнической традиции: «Подобаетъ убо намъ помогатися ветхими повестьми и новыми» [23, л. 216]. Приведенная фраза поясняет причину столь активного обращения к текстам Ветхого и Нового Заветов, в этих книгах можно найти множество поучительных историй и примеров праведной жизни и святости. Стремясь к дидактическому эффекту, автор сознательно отбирал из Священного Писания соответствующие рассказы и образы.

Иногда князь Шаховской использует библейские образы и мотивы. Характерен в этом отношении следующий фрагмент, помеченный во вступительной части похвального слова: «И яко же пчелы добрѣишая цвѣтца отвсюду собираютъ, и в тѣх рассѣенную мокроту во едина сота любохитроствуютъ и в двокровных // и трикровных домех полагаютъ и дѣлаютъ на бдящему плод сладокъ» [23, л. 216]. Князь Шаховской собирает все известные ему сведения о московских митрополитах, чтобы рассказать о них всем людям, которые в будущем познакомятся с его произведением. Этот эпизод соотносится с 117-й

главой Псалтыри: «обыдоша мя яко пчелы сотъ, и разгорѣшася яко огнь в терніи: и именемъ Господнимъ противляхся имъ» (Пс. 117: 12).

Однако совпадение этих цитат нельзя назвать точным. Опираясь на красочный и выразительный образ пчел, собирающих пыльцу, автор меняет отрицательную коннотацию библейского высказывания, в котором речь идет о врагах царя Давида, на положительную, подразумевая в своем произведении постижение добродетелей.

Добродетель автор относит к числу основных качеств, необходимых христианину и акцентирует внимание на том, что эта мысль постоянно обозначается и Ветхом, и в Новом Заветах: «Тако и мы от различных собирати подщимся, яже к совершению добродетеи слагаемся, да и ветхаго ради и нового писания и поведания благоволитъ нас Богъ, сииречь побѣждаетъ и да лихоимствуетъ сатану, ведыи своих и ведом от своих…» [23, л. 216 об.]. Приведенный пример — один из тех редких случаев, в котором автор прямо указывает на источник цитаты: «…яко же самъ во Евангилии рече: "Знаю моя и знаемъ есмь от своих, исповѣдуем же и исповѣдуя"» (Ин. 10: 14). Эти слова обозначают степень духовной близости между Богом и паствой в христианской общине, что противопоставляется атмосфере, царящей в общине иудейской.

Князь Шаховской с помощью цитат из Библии формирует в мировоззрении своего читателя идеальный образец христианской жизни, вновь и вновь ссылаясь на Священное Писание: «Исповѣсть мя пред человѣки исповѣмъ, и аз того пред отцем моимъ небеснымъ прославляем же и прославляя» [23, л. 216 об.]. Здесь автор приводит слова самого Иисуса: «Всякъ убо иже исповѣсть мя пред человѣки, исповѣмъ его и азъ пред Отцемъ моимъ, иже на небесѣхъ» (Мф. 10: 32). Смысл этой фразы состоит в том, что каждый христианин должен своим примером показывать возможность жить по заповедям Христа и делать это искренне и открыто. Таким образом, обширное вступление, предваряющее жития трех святителей, имеет ярко выраженную дидактическую направленность и обладает качествами проповеди.

В частях, посвященных непосредственно биографиям святителей Петра, Алексия и Ионы, также присутствует немало библеизмов. В начале биографической части о каждом московском святителе Симеон Шаховской ставит перед собой и читателями задачу помнить и восхвалять святых как по отдельности, так и вместе: «…честни быша

и велики отцы наши и чюдотворцы Петръ и Алексѣи, и Иона, воздадимъ убо имъ с лихвою долгъ, рекше, тощнеише украсимъ, аще явимся толико мнози украсити святыхъ, яко же рѣхомъ, но не аще явимся по всѣмъ нищи и убози, яко ни главу долгу могуще воздати главу же долга глаголюще просто хваление» [23, л. 223 об.].

В этих словах запечатлена задача, которая стоит перед автором, — изложить жития трех названных святителей и тем самым воздать им хвалу как великим праведникам и святым, явившим пример добродетельной христианской жизни. Рассказывая о жизни святителей Алексия и Ионы, автор прибегает к частому цитированию, использует высокую лексику, приближая стиль повествования к библейскому: «Кто изречетъ от земнородных многочюдеснаго и сладкоглаголиваго Алексѣя и треблаженнаго Богомудраго Ионы?» [23, л. 225]. В приведенном примере интересно не только сопоставление двух святых праведников, но и противопоставление их «земнородным». Как известно, этим эпитетом святой Василий Великий называл людей, которые живут только земной жизнью, игнорируя ее духовную сторону [22]. Очевидно, что автор противопоставляет праведность и духовность потребительскому отношению к жизни, чтобы доказать первостепенное значение духовного начала для христианина. Это положение доказывается многочисленными цитатами из Библии и фактами из житий праведников.

Объединяют деятельность всех московских митрополитов слова Иисуса Христа, наставлявшего учеников: «не можетъ град укрытися, верху горы стоя, ни вжигаютъ свѣтилника и поставляютъ его под // спудомъ, но на свѣщникъ возлагаютъ известить всѣмъ, иже во храминѣ суть: “Тако, — рече, — просвѣтится свѣтъ вашъ пред человѣки, яко да видятъ ваша добрая дѣла и прославят отца вашего, иже есть на небесѣхъ” (Мф. 5: 15–16; Мф. 4: 21; Лк. 8: 11; Лк. 11: 33). Это сравнение встречалось как в преподобнических житиях, так и в святительских. Князь Шаховской характеризует героев через устойчивые световые образы. Метафоры светильника и света предстают воплощением Божественного света, митрополит становится светилом небесным на земле, являет собой спасение.

Изложение мыслей о праведности и событий из жизни трех святителей регулярно переходит в эпизоды, в которых восхваляется Господь и Его святые. Эта тенденция повторяется на протяжении

всего текста. И здесь автор не обходится без библейских цитат. Приближение человека к Богу и святым, их искреннее прославление православными является гарантией обретения блаженства и благодати. Образ духовного пира возникает благодаря следующей цитате: «Составите, — рече, — празникъ во украшенъных и дорог алтаревых» [23, л. 225 об.]. Автор позаимствовал эту цитату из Псалтыри: «Богъ Господь, и явися намъ: составите праздникъ во учащающихъ до рогъ олтаревыхъ» (Пс. 117: 27). Иными словами, всех праведников ждет встреча на духовном празднике со святыми и с самим Богом. Таков подарок Господа верующим за их благочестивую жизнь.

Повествуя о святителе Петре, автор дает ему характеристику с помощью красочных сравнений и цитирования акафиста этому святому: «В первыхъ убо чюдотворца Петра похвалимъ, яко органъ гортани двигше, языкомъ бряцающе, яко в кимвалех, высоце глас вознеше крѣпостию вопиющи, свѣтло восклицающе, сице речемъ: “**Р**адуися, великии святителю Петре, всеа Руския страны украшение!”» [23, л. 228]. Цепочка сравнений позаимствована из Псалтыри: «**Хвали́те ѐго въ гласѣ трꙋбнѣ, хвали́те ѐго въ ѱалты́ри и̓ гꙋслехъ. Хвали́те ѐго в тѷмпанѣ и̓ ли́цѣ, хвали́те ѐго въ стрꙋнахъ и̓ ѻ̓рганѣхъ. Хвали́те ѐго в кѷмвалѣ̂хъ доброгла́сныхъ, хвали́те ѐго в кѷмва́лѣхъ восклица́нїа**» (Пс. 150: 3). Таким образом, автор не только показывает духовную высоту и святость своего героя, но и гармонично продолжает мотив восхваления и благодарности, который здесь очень важен. А далее происходит вполне логичное сопоставление святителя с апостолом Петром: «И в лепоту убо нарицаешися Петръ, сииречь камень. На семъ камени созижду церковь мою, — рече Господь, — и врата адова не одолеютъ еи”» [23, л. 228]. В этой цитате, взятой автором из Евангелия, на первый план выступает метафорическая функция. Это обстоятельство объясняется тем, что Иисус всегда говорил притчами. Не является исключением и Его высказывание о Петре: «…и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16: 18). Приведем толкование этой загадочной фразы Иисуса (которая явилась поводом для долговременных споров), предложенное А.П. Лопухиным: «Христос, воспользовавшись именем Петра, указал здесь только на Самого Себя, и именно в том смысле, в каком исповедал Его пред учениками Петр (отсюда — επί ταύτη τη πέτρα). Признание и исповедание Его Сыном Бога Живого, вышедшее из уст Петра,

должно было сделаться основанием Церкви» [20]. В основе этой метафоры лежит образ камня, перекликающийся с именем Петра, но подразумевающий самого Господа. Сложность понимания и восприятия библейских цитат предполагает глубокое знание читателями Священного Писания. Но даже если понимания не происходит, то общая система цитирования, построенная на особом принципе отбора (автор выбирает из Ветхого и Нового Заветов фрагменты, касающиеся праведничества, благодарности Богу и восхваления Господа и сонма его святых), позволит читателю понять суть той или иной цитаты в контексте общего замысла.

Следует остановиться и на вопросе употребления в тексте похвального слова широкого ряда имен библейских героев: Давид, Моисей, Соломон, Иисус Навин, Самуил, Петр, Исайя, Иоанн и т. д. Употребление библеизмов-антропонимов очень важно для реализации замысла произведения Симеона Шаховского, поскольку образы библейских персонажей, носящие эти имена, служат идее о стойкой традиции праведничества и мудрости в христианстве. Автор прямо указывает читателю на источник, в котором следует искать способы приблизиться к идеалу святой и благочестивой жизни. Это — Библия: «Того ради возрѣ к дивному свѣту Евагельския истинны и все Божественное писание Ветхаго и Новаго завѣта извѣсно навыкъ, яко потребно есть ко всякому благочестию» [23, л. 236 об.]. Обращение средневековых книжников к упомянутым библейским персонажам было довольно распространенным явлением, однако для С.И. Шаховского это не только дань традиции, но и средство, помогающее прославить деятельность героев похвального слова.

В заключительной части похвального слова Шаховской приводит обширный пассаж, где сравнивает московских святителей в их пастырской деятельности с ветхозаветными персонажами. Приведем его полностью. «Добродѣтель отвсюду ми нарицания приносящи, законодавцы суть с Миосѣомъ и священницы со Ароном и с Финеосомъ, и пророцы суть с Самуилумъ и Еремиомъ и со протчими, яко же Моисѣи законоположникъ явъственнѣиши бысть роду евреискому и вождь из Египта грядущимъ. **Т**ако же и блаженныи Петръ законодавецъ явленнѣиши бысть иереом и инокомъ, и вождь, и наставникъ, // яко же от Египта изходящим от страснаго жития. **О**лексѣи же великии во иереох святѣишии, яко же тамо Ааронъ. Иона же треблаженныи

ревнитель сыи по Бозе, яко же тамо Финеос. Сия убо три велицыи святители Богови бысть разумному фараону дьяволу, яко же Моисѣи чювственному, сии убо скинию подкнувше ея же устрои хитре веселеилъ, по показанному на горѣ Моисѣю <…>. Сии же истиннѣи сѣни служители бѣ и таинники, великии отцы наши и чюдотворцы, иерѣя же бѣяста купно, яко же Моисѣи и Ааронъ, и Финеос, пророцы же суть, яко Самуилъ и Еремия, и Илия» [23, л. 255 об. – 256]. Из приведенного фрагмента видно, что агиограф не только вводит священные тексты в свое произведение, но и соответствующим образом их толкует. Библейские сравнения в этом отрывке используются в качестве подтверждения авторских слов авторитетными текстами Ветхого Завета. Эти библеизмы не являются украшением похвального слова, поэтому они отличаются стилем от основной части, повествующей о жизни святителей. В данном случае князю Шаховскому было важно соотнести свой текст с библейской традицией. Такая разновидность подтверждающих библейских цитат, называемых также профетическими, встречается на протяжении всего памятника. Автор соотносит современные ему события с описываемыми в Священном Писании. Поэтому вслед за апостолами Шаховской повторяет слова из Нового Завета: «Сбудется реченное».

В заключении произведения основным становится мотив восхваления, и автор в духе акафиста отмечает: «Радуитеся, Богомъ избраннии Пречестнии архиереи, от юности исполнени благодати Святого Духа, иже во чреве освященнии, на зоре именуеми, сииречь святии, отлученнии Богу, иже пении составлении и стоянии всенощными бодренно служаще ему. Радуитеся, преукрашенная весна, посѣявыи в сердца наша Божественая любовь. Радуитеся, широкопространныя потоки, наполняще нас духовныя сладости» [23, л. 261 – 261 об.] и т. д. Этот факт свидетельствует о том, что князь Шаховской в своем произведении органично соединил несколько духовных жанров литературы: проповедь, житие, акафист, молитву. Эти жанровые пласты обильно насыщаются библеизмами, которые представлены в виде библейских цепочек. В работе «Епифаний Премудрый как агиограф Сергия Радонежского: проблема авторства» В.М. Кириллин отмечал, что для агиографа в житии Сергия Радонежского было характерно использование набора связок определенных библейских цитат [9, с. 264–275]. Эта же особенность введения

в текст похвального слова набора цитат отличает художественное мастерство Шаховского.

Завершается произведение упоминанием об одной из важнейших книг Нового Завета: «Приложимъ же и се во еже к солуняномъ втораго послания совершение благодать // Господа нашего Исуса Христа со всѣми вами, ему же слава со отцемъ купно и Пресвятым Духомъ ныне и присно и во вѣки вѣкомъ» [23, л. 266 об. – 267]. Здесь, по всей вероятности, имеется в виду «Второе послание Павла к Коринфянам», поскольку именно в нем подробно рассказывается о новом учении Христа и способах приближения человека к Богу, т. е. возможности стать праведником, что наиболее точно соответствует замыслу князя Шаховского.

Таким образом, использованные книжником цитаты и аналогии говорят о том, что автор пространного слова был широко осведомлен в библейской истории, знал как византийские, так и оригинальные памятники агиографической литературы. В рассмотренном нами «Похвальном слове Петру, Алексию и Ионе» каждый важный фрагмент повествования автор сопровождает обширной цитатой, а в некоторых случаях цепочкой цитат из Библии, которые продолжают служить образцами при составлении древнерусских произведений.

В своем произведении князь Шаховской использует для подтверждения мысли о праведности московских святителей и усиления выразительности текста цепочки библейских цитат из различных источников: Книги Бытия, Исхода, 1 Царств, Книги Премудрости Соломона, Книги Притчей Соломоновых, Псалтыри, а также из Евангелий от Матфея, от Иоанна, от Луки и многие другие тексты Священного Писания, которые приводятся книжником как в оригинальном, так и в перефразированном виде.

Библейские цитаты являют собой особую внутреннюю систему произведения князя С.И. Шаховского, так как иллюстрируют его ключевые идеи: восхваление великих праведников Петра, Алексия и Иону в частности и праведничества в целом, описание пути достижения христианином праведной жизни на примере героев Библии и житий трех святителей, постоянное восхваление Господа и Его святых угодников.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Аверинцев С.С.* Древнееврейская литература // История всемирной литературы. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 271–302.

2 *Бердникова Т.А., Уарова Н.А.* Функционирование библеизмов в современном русском языке // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2015. № 2. С. 109–119.

3 *Гардзанити М.* Библейские цитаты в литературе Slavia Orthodoxa // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2008. Т. 58. С. 28–40.

4 *Грицкова А.В.* Прагматические функции библеизмов в различных типах текстов // Высшее гуманитарное образование XXI века: проблемы и перспективы: Материалы двенадцатой международной научно-практической конференции, Самара, 27–28 сентября 2017 года. Самара: Самарский гос. социально-педагогический ун-т, 2017. С. 81–85.

5 *Данилевский И.Н.* Библеизмы в «Повести временных лет» // Герменевтика древнерусской литературы. М.: Тип. Мин-ва культуры СССР, 1993. Вып. 3. С. 75–103.

6 *Данилевский И.Н.* Библия и Повесть временных лет: К проблеме интерпретации летописных текстов // Отечественная история. 1993. № 1. С. 78–94.

7 *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М.: Аспект-Пресс, 2004. 383 с.

8 *Дубровина К.Н.* Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов. М.: Флинта, 2010. 805 с.

9 *Кириллин В.М.* Епифаний Премудрый как агиограф Сергия Радонежского: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы. М.: Тип. «Нефтяник», 1994. Сб. 7. Ч. 2. С. 264–275.

10 *Кузьмина М.К.* Канон преподобнического жития сквозь призму библейских цитат. М.: Водолей, 2017. 400 с.

11 *Платонов С.Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII в. как исторический источник. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1888. 372 с.

12 *Трофимова Н.В.* Библейские цитаты в Новгородской Первой летописи // Studia Litterarum. 2021. Т. 6, № 4. С. 180–197. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-4-180-197

13 *Трофимова Н.В.* Библейские цитаты во Владимиро-Суздальском летописании XII–XIII вв. // Литература Древней Руси: материалы X Всероссийской конференции «Древнерусская литература и ее традиции в литературе Нового времени», посвященной памяти профессора Николая Ивановича Прокофьева, Москва, 6–7 декабря 2018 года / Московский педагогический государственный университет, Институт филологии. М.: МПГУ, 2019. С. 23–44.

14 *Трофимова Н.В.* Библейские цитаты в Киевской летописи // Аксиологическое пространство русской словесности: традиции и перспективы изучения: Материалы международной научной конференции «Кусковские чтения. Ак-

сиологическое пространство русской словесности: традиции и перспективы изучения», Москва, 3–6 октября 2019 года. М.: Моск. гос. ин-т культуры, 2019. С. 225–233.

15 *Трофимова Н.В.* Библейские цитаты в летописных воинских повестях // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М.: Индрик, 2017. № 3 (69). С. 137–150.

16 *Туркова-Зарайская М.О.* Словари библеизмов // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. 2016. № 2. С. 337–341.

17 *Худякова Е.С.* О функциях религиозной лексики и библеизмов в текстах современных печатных СМИ // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 49. С. 226–234.

Источники

18 *Евфимий Зигавинос (Зигабен).* Толкование Евангелия от Иоанна. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evfimij_Zigaben/tolkovanie-evangelija-ot-ioanna/14 (дата обращения: 28.07.2022).

19 Книга Бытия, глава 2. Толкования стиха Быт. 2: 7 // Ветхий Завет. Синодальный перевод Библии. URL: https://azbyka.ru/biblia/in/?Gen.2:7&r (дата обращения: 01.08.2022).

20 *Лопухин А.П.* Толковая Библия. URL: https://litlife.club/books/191139/read?page=114 (дата обращения: 01.08.2022).

21 Острожская Библия. URL: http://dic.feb-web.ru/slavonic/corpus/0/bible1581/index.htm (дата обращения: 02.10.2022).

22 Толкования Священного Писания. URL: http://bible.optina.ru/old:ps:048:03 (дата обращения: 01.08.2022).

23 *Шаховской С.И.* Похвальное слово московским митрополитам Петру, Алексию и Ионе // НИОР РГБ. Ф. 173.1. № 231. Л. 213–267.

REFERENCES

1 Averincev, S.S. "Drevneevreiskaia literatura" ["Hebrew Literature"]. *Istoriia vsemirnoi literatury* [*History of World Literature*], vol. 1. Moscow, Nauka Publ., 1983, pp. 271–302. (In Russian)

2 Berdnikova, T.A., Uarova, N.A. "Funktsionirovanie bibleizmov v sovremennom russkom iazyke" ["Functioning of Biblicalisms in Modern Russian"]. *Sbornik trudov Iakutskoi duhovnoi seminarii* [*Collection of Works of the Yakut Theological Seminary*], no. 2, 2015, pp. 109–119. (In Russian)

3 Gardzaniti, M. "Bibleiskie tsitaty v literature Slavia Orthodoxa" ["Biblical Quotations in the Literature of Slavia Orthodoxa"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 58. St. Petersburg, Nauka Publ., 2008, pp. 28–40. (In Russian)

4 Gritskova, A.V. "Pragmaticheskie funktsii bibleizmov v razlichnykh tipakh tekstov" ["Pragmatic Functions of Biblicalisms in Different Types of Texts"].

Vysshee gumanitarnoe obrazovanie XXI veka: problemy i perspektivy: Materialy dvenadtsatoi mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Samara, 27–28 sentiabria 2017 goda [*Higher Humanitarian Education of the 21th Century: Problems and Prospects: Proceedings of the 20th International Scientific and Practical Conference, Samara, September 27–28, 2017*]. Samara, Samara State Socio-Pedagogical University Publ., 2017, pp. 81–85. (In Russian)

5 Danilevskii, I.N. "Bibleizmy v 'Povesti vremennykh let.'" ["Bibleisms in the 'Tale of Bygone Years.'"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 2. Moscow, Tipografiia Ministerstva kul'tury USSR Publ., 1993, pp. 75–103. (In Russian)

6 Danilevskii, I.N. "Bibliia i Povest' vremennykh let: K probleme interpretatsii letopisnykh tekstov" ["Bible and the Tale of Bygone Years: On the Problem of Interpreting Chronicle Texts"]. *Otechestvennaia istoriia*, no. 1, 1993, pp. 78–94. (In Russian)

7 Danilevskii, I.N. *Povest' vremennykh let: germenevticheskie osnovy istochnikovedeniia letopisnykh tekstov* [*The Tale of Bygone Years: Hermeneutic Fundamentals of Source Studies of Chronicle Texts*]. Moscow, Aspekt-Press Publ., 2004. 383 p. (In Russian)

8 Dubrovina, K.N. *Entsiklopedicheskii slovar' bibleiskikh frazeologizmov* [*Encyclopedic Dictionary of Biblical Phraseological Units*]. Moscow, Flinta Publ., 2010. 805 p. (In Russian)

9 Kirillin V.M. "Epifanii Premudryi kak agiograf Sergiia Radonezhskogo: problema avtorstva" ["Epiphanius the Wise as a Hagiographer of Sergius of Radonezh: Problem of Authorship"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 7, part 2. Moscow, Tipografiia Neftianik Publ., 1994, pp. 264–275. (In Russian)

10 Kuz'mina, M.K. *Kanon prepodobnicheskogo zhitiia skvoz' prizmu bibleiskikh tsitat* [*Canon of the Monk's Vita through the Prism of Biblical Quotations*]. Moscow, Vodolei Publ., 2017. 400 p. (In Russian)

11 Platonov, S.F. *Drevnerusskie skazaniia i povesti o Smutnom vremeni XVII v. kak istoricheskii istochnik* [*Old Russian Legends and Stories on the Time of Troubles of the 17th Century as a Historical Source*]. St. Petersburg, Tipografiia V.S. Balasheva Publ., 1888. 372 p. (In Russian)

12 Trofimova, N.V. "Bibleiskie tsitaty v Novgorodskoi Pervoi letopisi" ["Biblical Quotations in the Novgorod First Chronicle"]. *Studia Litterarum*, vol. 6, no. 4, 2021, pp. 180–197. (In Russian) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-4-180-197

13 Trofimova, N.V. "Bibleiskie tsitaty vo Vladimiro-Suzdal'skom letopisanii XII–XIII vv." ["Biblical Quotations in the Vladimir-Suzdal Chronicle of the 12th–13th Centuries"]. *Literatura Drevnei Rusi: materialy X Vserossiiskoi konferentsii "Drevnerusskaia literatura i ee traditsii v literature Novogo vremeni", posviashchennoi pamiati professora Nikolaia Ivanovicha Prokof'eva, Moskva, 6–7 dekabria 2018 goda* [*Literature of Old Russia: Proceedings of the 10th All-Russian Conference "Old Russian Literature and Its Traditions in the Literature of Modern Times," Dedicated to the Memory of Professor Nikolai Ivanovich Prokofiev, Moscow, December 6–7,*

2018], Moskovskii pedagogicheskii gosudarstvennyi universitet, Institut filologii. Moscow, Moscow Pedagogical State University Publ., 2019, pp. 23–44. (In Russian)

14 Trofimova, N.V. "Bibleiskie tsitaty v Kievskoi letopisi" ["Biblical Quotations in the Kievan Chronicle"]. *Aksiologicheskoe prostranstvo russkoi slovesnosti: traditsii i perspektivy izucheniia: Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii "Kuskovskie chteniia. Aksiologicheskoe prostranstvo russkoi slovesnosti: traditsii i perspektivy izucheniia", Moskva, 3–6 oktiabria 2019 goda* [*Axiological Space of Russian Literature: Traditions and Perspectives of Study: Proceedings of the International Scientific Conference "Kuskov Readings. The Axiological Space of Russian Literature: Traditions and Perspectives of Study," Moscow, October 3–6, 2019*]. Moscow, Moscow State Institute of Culture Publ., 2019, pp. 225–233. (In Russian)

15 Trofimova, N.V. "Bibleiskie tsitaty v letopisnykh voinskikh povestiakh" ["Biblical Quotations in Military Chronicles"]. *Drevniaia Rus'. Voprosy medievistiki*, no. 3 (69), 2017, pp. 137–150. (In Russian)

16 Turkova-Zaraiskaia, M.O. "Slovari bibleizmov" ["Biblical Dictionaries"]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriia: Filologiia, no. 2, 2016, pp. 337–341. (In Russian)

17 Hudiakova, E.S. "O funktsiiakh religioznoi leksiki i bibleizmov v tekstakh sovremennykh pechatnykh SMI" ["On the Functions of Religious Vocabulary and Biblical Words in the Texts of Modern Print Media"]. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena*, no. 49, 2008, pp. 226–234. (In Russian)

***

Информация об авторе: Александр Анатольевич Медведев — кандидат филологических наук, доцент, Институт филологии, Московский педагогический государственный университет, ул. Малая Пироговская, д. 1/1, 119991 г. Москва, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5319-8933

E-mail: medalex88@gmail.com

Information about the author: Alexander A. Medvedev, PhD in Philology, Associate Professor, Institute of Philology, Moscow Pedagogical State University, M. Pirogovskaya 1/1, 119991 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5319-8933

E-mail: medalex88@gmail.com

***

Для цитирования: *Медведев А.А.* Библеизмы в «Похвальном слове митрополитам Петру, Алексию и Ионе» князя С.И. Шаховского // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 272–291. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-272-291

For citation: Medvedev, A.A. “Biblical Issues in the ‘Holy Word to Peter, Alexy and Jonah’ by Prince S.I. Shakhovskoy.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 272–291. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-272-291

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-292-311
https://elibrary.ru/UZVDOK

Т.Г. Попова

ОБРАЗ ОГНЯ В ЛЕСТВИЦЕ ИОАННА СИНАЙСКОГО

Статья написана при поддержке Российского научного фонда (проект № 22-18-00005, «Иконография и агиография Лествицы Иоанна Синайского»)

Аннотация: В статье анализируется образ огня в тексте Лествицы Иоанна Синайского на материале рукописей первого славянского перевода памятника. Главным вербализатором концепта «огонь» выступает лексема πῦρ огнь, которая встречается в книге 71 раз: 17 раз в обозначении огня как физического явления и 54 раза в символическом смысле (18 раз как огонь наказывающий и 36 раз как огонь благодатный). Огонь живет сердце монаха, и это может быть как огонь любви, так и огонь страстей. Главная функция лексемы огонь в Лествице заключается в обозначении огня как служителя Бога, который может как наказывать, так и миловать. Наказывающим огнем могут быть сам Бог, адская геенна и страсти в душе человека. Милующим огнем могут быть сам Бог и добрые дела (молитва, вера, плач и др.). Статистический анализ привел к выводу, что главной функцией образа огня в Лествице является обозначение любви к Господу. В статье названы византийские кодексы Лествицы, близкие к тексту утраченного оригинала первого славянского перевода, указаны ошибки писца древнейшей рукописи этого перевода, а также названы 4 лексемы, не зафиксированные в исторических словарях русского и старославянского языков.

Ключевые слова: древнерусская переводная литература, Лествица Иоанна Синайского, иеротопия, огонь, раннеславянские переводы с греческого языка, Преславская книжная школа, древнерусский язык, старославянский язык.

Tatiana G. Popova

IMAGE OF FIRE IN THE *LADDER* OF JOHN CLIMACUS

Acknowledgements: The article was completed with the support of the Russian Science Foundation (project no. 22-18-00005, “Iconography and Hagiography of the ‘Ladder’ of St. John Climacus”).

Abstract: The article examines the image of fire in the *Ladder* of John Climacus on the basis of the manuscripts of the first Slavic translation of monument. The main verbalizer of the concept "fire" is the lexeme πῦρ огнь, which occurs 71 times in the book: 17 times in the designation of fire as a physical phenomenon and 54 times in a symbolic sense (18 times as punishing fire and 36 times as blessed fire). Fire lives in heart of a monk, and it can be both the fire of love and the fire of passions. The main function of lexeme fire in the *Ladder* is to designate fire as a servant of God, who can both punish and pardon. The punishing fire can be God himself, Gehenna and passions in the human soul. The merciful fire can be God himself and good deeds (prayer, faith, crying, etc.). Statistical analysis led to the conclusion that the main function of image of fire in the *Ladder* is the designation of love for the Lord. The article names the Byzantine codices of the Ladder, close to the text of the lost original of the first Slavic translation, indicates the errors of scribe of the oldest manuscript of the translation, and also names 4 lexemes that are not recorded in the historical dictionaries of the Russian and Old Slavonic languages.

Keywords: Old Russian translated literature, *Ladder* of John Climacus, hierotopy, fire, early Slavic translations from Greek, Preslav book school, Old Russian, Old church Slavonic.

Книга, написанная игуменом Синайского монастыря Иоанном (VI–VII вв.), представляет собой метафорическую панораму восхождения по лестнице добродетелей, на вершине которой стоит Бог. Это восхождение сопряжено с преодолением многочисленных преград и искушений, которые готовит монаху нечистая сила, персонифицированная в образах бесов. Поэтому не случайно одним из ключевых образов-символов Лествицы является огонь: с одной стороны, это божественный, праведный, благодатный огонь, ассоциируемый с Богом, с другой стороны, это ад, ассоциируемый с сатаной.

Статья написана в русле исследований иеротопии — молодого раздела истории культуры, изучающего практику создания сакральных пространств, см. об этом [4] и работы А.М. Лидова [2; 3]. Образ огня в христианстве как единая духовная (Божественная) сущность неоднократно привлекал внимание исследователей[1], однако на примере Лествицы описание концепта «огонь» предпринимается

[1] Подробное описание роли огня в Библии содержится в статье А.Д. Охоцимского, см.: [5]; к статье приложена обширная библиография.

впервые в настоящей работе. Основными материалами для исследования являются греческий текст Лествицы, изданный Ж.-П. Минем (*Climaci Joannis Scala paradisi*. Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.P. Migne. T. 88. Col. 631–1210), и текст первого славянского перевода, выполненный в Преславской книжной школе не позднее второй половины X в.[2], по древнейшей русской рукописи перевода, написанной в середине XII в., вероятно, на киевских землях: рукописи № 198 собрания Н.П. Румянцева Российской государственной библиотеки, Москва (далее — Рум. 198)[3]. В необходимых случаях привлечены данные неизданных древнейших шести византийских и семи славянских списков памятника[4]. Все примеры из текста Лествицы ниже даются по изданию Ж.-П. Миня (с указанием номера колонки) и по Рум. 198 (с указанием номера листа); в подстрочном аппарате приводятся разночтения по рукописям (с указанием номеров листов).

Основным вербализатором концепта «огонь» в тексте Лествицы является лексема πῦρ **огнь**. Кроме этого существительного, образ огня в Лествице выражается с помощью таких лексем, как πυρά **пламы**, πυρετός **огнь**, πυρέττω **огньмь болѣти**, φλόξ **жьжение** и **пламы**, γέεννα **геєньна**. Анализ функционирования названных лексем в тексте памятника может стать интересной перспективой исследования драматургии огня и пламени в христианской учительной литературе. В настоящей статье автор ставит своей задачей анализ только тех контекстов, в которых употребляется существительное πῦρ **огнь**.

Лексема πῦρ **огнь** встречается в Лествице 71 раз: 17 раз в прямом значении (физическая стихия) и 54 раза в метафорических смыслах (огонь как служитель Господа). Как библейских авторов, так и авторов византийской учительной литературы в первую очередь интересует борьба добра со злом в душе человека. В отношении Лествицы эта борьба выражается в стяжании добродетелей и преодолении стра-

[2] О преславском переводе Лествицы имеется монографическое исследование, см.: [9].

[3] Описание языка в рукописи см. в работе: [10]. Научное издание рукописи готовится в настоящее время автором этих строк.

[4] См. список рукописных источников в конце статьи.

стей. Поэтому функция огня как исполнителя Божией воли в Лествице бинарна: или это огонь «добрый» (милующий), или это огонь «злой» (карающий). При этом милующий огонь встречается в книге в два раза чаще, чем огонь карающий: на 36 словоупотреблений πῦρ **огнь** как Божией благодати приходится 18 словоупотреблений πῦρ **огнь** как Божия наказания.

В символических смыслах огонь живет в сердце монаха, в прямом значении огонь живет в его пещере.

Огонь как физическая стихия

Основным значением существительного πῦρ **огнь** является значение ‘огонь, пламя’. Эта физическая стихия противоположна такой стихии, как вода: Ἀλλότριον τὸ πῦρ τοῦ ὕδατος 848A **щ8же ѥсть огнь водѣ** Л. 85б. Источником огня могут быть удары железа о камень: Γέννημα <...> σιδήρου καὶ λίθου πῦρ 853D **Породъ** <...> **желѣзоу и камыкоу огнь** Л. 87в-г.

Главной физической характеристикой огня является жжение. Огонь обжигает, поэтому его нужно избегать. Эта сема реализуется в Лествице четырежды, при этом во всех случаях в составе сравнительного оборота: ὡς ἀπὸ πυρὸς ἀποφεύγουσιν 716C **акы** [**ѿ огнꙗ**][5] **ѿбѣгаають** Л. 46а; ὡς ἀπὸ πυρὸς <...> ἀποφεύξεται 1157D **акы ѿ огнꙗ** <...> **ѿбѣжїть** Л. 199в; ὡς πῦρ ἀπεστράφη 852B **акы огнꙗ ѿврати сѧ** Л. 87в; ὡς ὑπὸ πυρὸς νυττόμενος 841C **акы ѿ огнꙗ пострѣкаемъ** Л. 83в.

Для автора Лествицы важным является не только то, что огонь обжигает, но и то, что он сжигает. Эта сема встречается в памятнике также 4 раза: τὸ πῦρ ἀναιρετικὸν καλάμης 808B **огнь г8бительнъ тръсти** Л. 71б; Διὰ μικροῦ πυρός τινες πολλὴν ὕλην κατέκαυσαν 929A **Малъмь огньмь нѣцїи. мъншгоу вещъ иждегоуща**[6] Л. 112а; Πῦρ μικρὸν πολλάκις πᾶσαν τῆν ὕλην ἐκάθηρεν 1033C **огнь малъ мншгашды всу вещъ потребї** Л. 157б; εἷς σπινθὴρ πολλάκις πυρὸς πολλὴν ὕλην κατέκαυσεν 1088B **едина искра мншгашды огньна. мншгоу вещъ иж꙼деже** Л. 172в). 3 раза рядом со словом πῦρ **огнь** употреблено слово

[5] В Рум. 198 фрагмент отсутствует. Чтение восстановлено по Рум. 199, л. 63б; РО МГАМИД 452, л. 24в; Деч. 71, л. 38; Трц. 10, л. 41 об.; Син. тип. 39, л. 44а.

[6] Так в рукописи (**иждегоша**?).

ὕλη **вещь**, и эти чтения могут допускать двоякое толкование. Лексема ὕλη **вещь** в Лествице употребляется не только в прямом значении ('вещество, материал'), но и в переносных ('грязь, скверна, грех'), поэтому 3 приведенных примера условно можно отнести и к группе значений огня как орудия Божиего гнева, сжигающего нечистоты[7].

Дважды автор Лествицы упоминает такое свойство огня, как способность размягчать воск: Μικρὸν πῦρ κηρὸν [[8]] κατεμάλαξε 713C **малъ огнь вьскъ оумачи** Л. 45а; κηρὸς ἀπὸ πυρὸς εὐχερῶς διαλυόμενος 804A **воскъ ѿ огнꙗ [разарѧѥмъ есть оудобь]**[9] Л. 68б.

Кроме названных, в Лествице нашли отражение такие физические характеристики огня, как выделение тепловой энергии (οὐ τίκτει πῦρ χιόνα 1088B **не ражаѥть огнь снѣга** Л. 172в) и излучение света (φῶς καὶ πῦρ καὶ φλὸξ εἰς μίαν συντρέχουσιν ἐνέργειαν 1156B **свѣтъ. и огнь и пламы. въ ѥдино сърищоуть дѣиство** Л. 197г).

Текстологическую загадку представляет собой чтение Οὐκ ἔστιν ἐν τῇ κτίσει μικρὸν καὶ μέγα πῦρ θεάσασθαι τῇ [φύσει][10] 1000D **нѣсть въ твари [велика и мала]**[11]. **[ѥстьствъмь огнꙗ видѣтї]** Л. 142б. По мнению авторов соборного труда (перевода Лествицы, выполненного в Оптиной пустыни), речь в данном случае идет об огне как физической сущности[12].

На основании тесной связи огня с углем к группе «огонь как физическая стихия» можно отнести выражение ἄνθρακας πυρός *угли огненные*, которое функционирует в составе цитат Прит. 25: 22; Рим. 12: 20. Ὅρα μή πως, ἡ ὑπὲρ χρείαν σου ἐν τοῖς σοῖς ταπείνωσεις, ἄνθρακας πυρὸς

---

[7] Ср. пример ниже: Ἀναλίσκεται ὕλη πυρὶ θείῳ 1025D **поꙗдаѥма бываѥть вещъ огньмь б҃жствьнымь** Л. 152в.

[8] Vat. Palat. gr. 49, 37v; Sin. gr. 417, 52v; Sin. gr. 421, 44v; Bar. 134, 43v. В издании Миня: πολὺν.

[9] Рум. 199, л. 118б, РО МГАМИД 452, л. 44а, Трц. 10, л. 63 об., Син. тип. 39, л. 69б, Деч. 71, л. 59: **оудобь разарѧѥмъ**.

[10] Paris 1069, 76v; Sin. gr. 416, 46r. В Vat. Palat. gr. 49, 114v, Sin. gr. 417, 165r, Sin. gr. 421, 133r, в издании Миня: τὴν φύσιν.

[11] Деч. 71, л. 133: **мала и велика.**

[12] Ср.: «Ни в какой твари невозможно видеть огня по естеству, ни малого, ни великого», примеч.: «Естество огня сокрыто в дереве, камне, железе и прочем» [12, с. 331].

ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τῶν τέκνων [σου][13] συνάγεις 1196C **блюдı ѥда како чресъ потребоу свою. въ своихъ съмѣриши сѧ. *оугли огньны на главоу* чадъ своихъ събираѥши** Л. 212а-б. В данном чтении Иоанн Лествичник обращается к пастырю, излишнее смирение которого может быть неполезно для его паствы.

Наконец, лексема πῦρ в Лествице может быть использована в значении медицинского термина — ‘прижигание язвы’: τὰ γὰρ χρόνια καὶ ἠμελημένα <...> δυσίατα, καὶ πολλοῦ τοῦ κόπου καὶ σιδήρου καὶ ξηρίου, καὶ τοῦ πυρὸς ἐνταῦθα πρὸς ἰατρείαν δεόμενα 777D **временнаѧ бо и небреженаꙗ** <...> **бѣднѣисцѣлна и мнѡга троуда и желѣзъ. и насъпъ. и огнꙗ. ѿтолѣ на врачъбоу трѣбоуемъ** Л. 62г.

Таким образом, при создании образа огня как физической стихии автор Лествицы подчеркивает такую его характеристику, как способность сжечь, спалить, уничтожить. Это свойство огня хорошо проявляется в создании образа огня карающего.

Огонь карающий

Огонь, связанный с мотивами ада, кары, наказания (огонь пожирающий, огонь карающий), является одним из ключевых образов Библии (см. об этом: [6, с. 173–176; 5, с. 50–53]). В Лествице, как упомянуто выше, карающий огонь (τὸ ἅγιον πῦρ, τὸ οὐράνιον πῦρ) встречается в два раза реже, чем огонь Божией благодати. Всего карающий огонь встречается в 18 контекстах, которые можно условно разделить на три группы: именование Бога (2 контекста), орудие Божиего гнева, в том числе огонь геенны, который ожидает грешников (8 контекстов), и сжигающие изнутри страсти (8 контекстов).

В Библии «пожирающим огнем» (πῦρ καταναλίσκον), способным уничтожить всё негодное, неоднократно именуется сам Бог: «Бог твой есть огнь поядающий» (Втор. 4: 24; Втор. 9: 3; Евр. 12: 29). Эта цитата включена в Лествицу дважды: Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον 1013C **Б҃ъ** [**бо**][14] **нашъ *огнь. поѧдаꙗ*** Л. 144г; Τὸ αὐτὸ γὰρ πῦρ καταναλίσκον <...> ὀνομάζεται 1137C **тъже бо огнь изѣдаꙗ** <...> **именоует сѧ** Л. 192г.

[13] Vat. Palat. gr. 49, 178r; Sin. gr. 417, 248r. В Sin. gr. 421, 196v, Sin. gr. 416, 80v, в издании Миня форма отсутствует.

[14] Трц. 10, л. 140 об.; Деч. 71, л. 136.

Огонь Божиего гнева, опасный для грешников и неопасный для праведников, сжигает врагов Господа (Пс. 96: 3) Так, в Ветхом Завете карающий огонь сжигает израильтян, ропчущих на Моисея во время странствий по пустыне (Числ. 11: 1), и 250 мужей, восставших против Моисея (Числ. 16: 35). Аллюзия на эти события библейской истории содержится в «Слове к пастырю»: Πολεμεῖς τὰ συναντῶντα ἔθνη, πυρὶ Κυρίου ἀναλώσας αὐτά 1204D **бореши съ сърѣтающиими странами огньмь** [бо][15] **г҃ньмь. погоубивъ ты** Рум. 198, 216в. Образ огня, наказывающего грешников и сжигающего нечистоты, встречается в контекстах: Ἀναλίσκεται ὕλη πυρὶ θείῳ 1025D **поꙗдаѥма бываѥть вещъ огньмь бж҃ствьнымь** Л. 152в; τὸ [ἅγιον καὶ οὐράνιον][16] πῦρ ἐπιδημοῦν καταφλέγει 1137B **ст҃ыи** [и][17] **нб҃сныи огнь приходѧ попалꙗеть** Л. 192г.

Образ огня карающего автор Лествицы в 5 случаях связывает с Судным днем. Грешников ожидает вечный огонь ада, геенна огненная (Мф. 5: 22, 29, 30; Мф. 18: 9; Мк. 9: 43; Лк. 12: 5; Отк. 14: 10; Отк. 20: 10. Этот страшный огонь являет собой не свет, а тьму: Ἀνατυπῶν ἐν ἑαυτῷ μὴ παύσῃ <...> πυρὸς σκοτεινοῦ ἄβυσσον 804C **назнаменоуꙗ въ себѣ. не престаи** <...> **огнꙗ тьмнаго бездьние** Л. 68г.

Чтобы не ввергнуть душу в эту бездну, нужно мысленно стремиться к небесным красотам: νικήσας πυρὸς θέαν ἐννοίᾳ κάλλους τῶν ἄνω 881B **побѣдивъ огньное видѣние. помысломъ. добра горьниихъ** Л. 96г – 97а.

Одной из основных тем Лествицы является тема памяти о смерти и о грядущем Страшном суде. Лествичник призывает читателей всегда помнить о смерти: Πυρὸς αἰωνίου μνήμη καθ᾽ ἑσπέραν συγκοιμηθήτω σοι 805B **огнꙗ вѣчнааго памѧт. по всѧ вечеры да сипить**[18] **съ тобою** Л. 70а. Примером для подражания является монастырский повар, для которого огонь пламени в печи постоянно служит напоминанием о Страшном суде: αὐτὴν τὴν τοῦ πυρὸς θέαν ὑπόμνησιν τῆς μελλούσης φλογὸς διὰ παντὸς κέκτημαι 685C **се огньное видѣние въспоминова-**

[15] В Гильф. 44, л. 187 об., Трц. 10, л. 213 об., Деч. 71, л. 209, лексема отсутствует.

[16] Vat. Palat. gr. 49, 161r; Sin. gr. 417, 224r; Paris 1069, 96r; Sin. gr. 416, 71r. Sin. gr. 421, 177v: οὐράνιον καὶ ἅγιον. В издании Миня: ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον.

[17] Рум. 199, л. 327б; Гильф. 44, л. 145 об.; Деч. 71, л. 185.

[18] Так в рукописи (**съпить**?).

ние[19] **боудоущаго пламене прісно имамъ** Л. 28а. Память о смерти и Страшном суде спасает монаха от такой страсти, как чревоугодие: Κοιλίαν περικόψωμεν ἐννοίᾳ πυρός 865D **оутробꙋ ѿрѣжѣмъ помысломъ огньнымъ** Л. 92в.

Другим страшным огнем, пожирающим человека при жизни изнутри, является огонь страстей: τῷ πυρὶ μαχόμενοι 865A **съ огньмь борюще сѧ** Л. 91в. Текст Лествицы перекликается с Ис. 50: 11 — нечестивые разжигают адский огонь сами, и сами они погибают в этом огне. Тушить огонь страстей, возгорающий в сердцах монахов, автор Лествицы советует воспоминанием вечного огня геенны: αἰωνίου πυρὸς μνήμῃ ἑαυτοὺς πυρώσωμεν, ἵνα τῇ τούτου ὑπομνήσει τὸ ἄκαιρον τῆς καρδίας πῦρ κατασβέσωμεν 657B **вѣчнаго огнꙗ памѧтью. сами сѧ раждьзѣмъ. да того памѧтїю || безвременьнъ.и**[20] **срдцю огнь погасимъ** Л. 17а-б. В этом значении совмещены оба значения карающего огня — огонь геенны и огонь страстей.

Из конкретных страстей, сжигающих и опустошающих душу монахов, с образом огня Лествичник связывает блуд. В Библии блудная страсть неоднократно уподобляется огню (Ос. 7: 4; 1 Кор. 7: 9), см. об этом: [6, с. 175]. Одержимые духом похоти, плотской страсти сравниваются Лествичником со вверженными в распаленную печь: δίκην ἐκ πυρὸς καμίνου, τῷ πολεμουμένῳ 884B **акы ѿ огнꙗны. пещї рать приемлющоу** Л. 98в. В числе губительных страстей автор Лествицы упоминает и содомский грех: τινὰς ὁ διάβολος δεσμὸν αἰσχρὸν δῆσαι βούλεται, τὰ ἑκάτερα μέρη δοκιμάσας, ἐκεῖθεν τοῦ πυρὸς ἄρχεται 889A **нѣкотерымъ диꙗволъ. воузоу стыдькоу привѧзати хощеть. обѣ части окоусивъ ѿтоудоу огнь начинаеть** Л. 101в.

Из других страстей Лествичник уподобляет огню такую болезнь души, как уныние: τῷ πυρὶ τῆς ἀθυμίας τὰ τῶν ὀφθαλμῶν δάκρυα ἀποτηγανίσαντας 765C **огньмь скьрбѣниꙗ очьныꙗ сльзы истекъша**[21] Л. 55б.

[19] Лексема **въспоминованиѥ** отсутствует в исторических словарях русского языка (СлРЯ XI–XVII, Срз.) и в словарях старославянского языка (СтС, Микл.).

[20] Так в рукописи (**безвременьнъи**?).

[21] Так в рукописи (**испекъша**?). Рум. 199, л. 87б, РО МГАМИД 452, л. 32в, Деч. 71, л. 46 об., Трц. 10, л. 50 об.: **испекъша**.

Потушить пылающий в душе огонь страстей можно с помощью другого огня — огня божественной любви: Ἁγνός ἐστιν ὁ ἔρωτι ἔρωτα διακρουσάμενος καὶ πῦρ πυρὶ ἀΰλῳ ἀποσβέσας 880D **чистъ есть ïже желаниемь желание. въздразивъ. и огнь огньмь безвещънъмъ оугасивъ** Л. 96б; πῦρ πυρὶ καὶ ἔρωτι ἔρωτα καὶ πόθῳ πόθον γεννήσαντας 1100A **огнь огньмь. и желаниемь желание. и любъве любьвью рожъша** Л. 177а. В этих примерах совмещены оба значения огня: огонь пожирающий (карающий) и огонь благодатный (милующий).

Огонь милующий

Высшим проявлением Божией милости является ежегодное чудо схождения Иерусалимского Благодатного огня. Это огонь, возжигаемый самим Господом. В Лествице описывается чудо схождения Благодатного огня в душу верующего: Πῦρ μὲν ἐπιδημῆσαν ἐν καρδίᾳ προσευχὴν ἀνέστησε· ταύτης [δὲ ἐγερθείσης][22] καὶ εἰς οὐρανὸν ἀναληφθείσης, [καὶ][23] πυρὸς ἐν ἀνωγέῳ ψυχῆς κατάβασις γέγονε 1137A **огнь оубо въшъдъ въ срдце. млтвоу въставï тои же въставъши. и на нбо възьмъши сѧ и огнꙗ въ потрѣбнѣюе[24] дша съходъ быс**. Л. 192а-б. В этом чтении, содержащем аллюзию на явление и дарование Святого Духа ученикам Христа (Деян. 2: 2–3), благодатный огонь любви упоминается дважды.

Благодатный, нетленный огонь веры и любви к Богу (πῦρ ἄϋλον, πῦρ τῆς καρδίας, πῦρ Κυρίου, τὸ πῦρ τὸ τοῦ Θεοῦ, πῦρ ἀφθαρσίας, πῦρ τῆς ἀγάπης, πῦρ οὐρανίον) — неотъемлемое качество истинного монаха. Традиция сравнивать пламенную любовь в сердце с огнем восходит к Библии (Песн. П. 8: 6). Автор Лествицы использует образ огня как символ сильной веры, религиозного порыва, горячей любви к Богу. Огонь веры в сердцах и душах зажигает сам Господь (см. об этом: [6, с. 178–180; 7, с. 33–34]). Используя такие метафоры, как

[22] Vat. Palat. gr. 49, 160v; Sin. gr. 421, 177r; Sin. gr. 417, 223v; Paris 1069, 95v; Sin. gr. 416, 70v. В издании Миня: διεγερθείσης.

[23] Sin. gr. 417, 223v; Sin. gr. 421, 177r. В Paris 1069, 95r, Sin. gr. 416, 70v, в издании Миня лексема отсутствует.

[24] Так в рукописи (**потрѣбнѥе**?). Лексема **потрѣбьнѥе** отсутствует в исторических словарях русского языка (СлРЯ XI–XVII, Срз.) и в словарях старославянского языка (СтС, Микл.).

пламенное или *горящее сердце*, *сердечный огонь*, Иоанн Лествичник опирается на библейскую традицию (Пс. 38: 4; Иер. 20: 9; Лк. 24: 32: и др.).

Огонь любви к Богу является одним из ключевых образов-символов Лествицы: πυρὸς παντὸς πλέον ἀποστίλβοντος <...> ἐμφάνειαν 804C **огнꙗ всѧкого. паче свьтѧщаго сѧ свьтѣние** Л. 68г; πυρὶ καρδίας ἀνενδότῳ 816A **огньмь срⷣчныимь неослабьныимь** Л. 76в; τὸ ἀείμνηστον πῦρ <...> τὴν καρδίαν [ἐξάψοιεν][25] 816B **приснопомнимыи огнь** <...> **срⷣце въжегоуть**[26] Л. 76г; ἐξάψασα πῦρ Κυρίου 989D **възгорѣвъ сѧ огнь г҃нь** Л. 136а; ἵνα σπουδαῖοι γένωνται, ἵνα πῦρ προσλάβωνται 1105B **да поспѣшиви б8доуть. да ѡгнь примоуть** Л. 179б; ψυχὴν πῦρ οὐράνιον τρέφειν πέφυκεν 1157C **д҃шоу огнь н҃бсныи питаеть** Л. 199б; ὑπὸ φλογὸς πυρὸς οἰκείου ποτὲ καυσουμένῳ 1204D **ѿ пламене огнꙗ своего. нѣколи жегомомъ** Л. 216б.

По свидетельству Даниила Раифского, автора жития святого, Иоанн Синайский провел 40 лет в пещере, пылая горящею ревностию и божественным огнем: Θολᾶς δὲ τοὔνομα τῷ χώρῳ, τεσσαράκοντα ἐκεῖ χρόνους διαπεράνας ἀνολιγώρως καὶ διακαεῖ ἔρωτι καὶ πυρὶ πυρπολούμενος ἀεί. 597B – 600A **дола же имѧ мѣстоу. .м҃.-ти**[27] **тоу лѣтъ прѣпроводї. неизнемωгыи**[28]. **и горѧщъмь**[29] **желанию́мь. и огньмь загараꙗ сѧ присно** Л. 2б. В Слове 27 (стих 47)[30] автор Лествицы повествует о видении им Ангела, которого он просил показать то, к чему влекло его желание, на что Ангел ответил, что не может выполнить просьбу Иоанна, потому что в том еще мало *нетленного огня*: Πρὸς ὁ δέ με ὁ πόθος εἷλκε, προσαγαγεῖν, τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, ἠρώτων, οὔπω ἔφραζεν ἥκειν τὴν ὥραν, δι᾽ ἔλλειψιν πυρὸς ἀφθαρσίας 1109C **на нюже мѧ жбо любы влечаше. прївести врѣмѧ оно молѧхъ. не оу г҃лаше приити часоу. нестатъкомъ огнꙗ бестьпьнаго**[31] Л. 182а-б.

[25] Paris 1069, 36v; Sin. gr. 416, 11v; Bar. 134, 76r. В издании Миня: ἀνεξάψειε.

[26] Так в рукописи (**въжьжеть**?).

[27] Так в рукописи (**.м҃.**?).

[28] Лексема **нэиҁнэмоги** отсутствует в исторических словарях русского языка (СлРЯ XI–XVII, Срз.) и в словарях старославянского языка (СтС, Микл.).

[29] Так в рукописи (**гоърсщимь**?).

[30] См.: [12, с. 424–425].

[31] Так в рукописи (**бестьльнаго**?).

Источником этого огня является любовь: Ἀγάπη πηγὴ πυρός 1160B **любы источъникъ огньнъ** Л. 200а. Любовь к Богу — это та причина, по которой истинный монах оставляет мирские попечения (ἐξ ἀγάπης θείας): ὁ δὲ ἐξ [ἀγάπης θείας][32] τὴν ἀναχώρησιν ποιούμενος, εὐθέως πῦρ ἐν προοιμίοις κέκτηται 637A **а иже ѿ [добра наказанию]**[33] **ѿшьствие творить. абїе огнь ѿ начатъкъ прїобрѣтаеть** Л. 11а; [πυρὶ Κυρίου][34] ἐν προοιμίοις τοῖς ἐρασταῖς 664B **огнь гѣ**[35] **въ начатъкы любьвьникомъ** Л. 17г.

Приобретение огня Божией благодати дается большим трудом. Это значение реализуется в цитате Пс. 72: 16–17, включенной в состав Лествицы: Τοῦτο κόπος ἐστὶν ἐνώπιον ἡμῶν, ἕως οὗ εἰσέλθῃ εἰς τὸ ἁγιαστήριον ἡμῶν τὸ πῦρ τὸ τοῦ Θεοῦ 1013C **се троудъ есть. прѣдъ нами донюлиже вънидетъ въ стыню нашоу. огнь бии** Л. 144г.

Этот огонь пронзает сердце инока как молния (βέλος): Ἀνὴρ δὲ ἀνδρεῖος <...> προσελάβετο κέντρον, καὶ βέλος πυρός, καὶ ζῆλον ἐν καρδίᾳ 777A-B **моужъ же добль** <...> **приꙗ остьб**[36] **и стрѣлоу огньноу [въ срдци и рьвьние]**[37] Л. 61г, как стрела (ἰός): πρὸς Κύριον. τῷ πυρὶ τῆς ἀγάπης, ὡς ὑπὸ ἰοῦ βαλλομένη 1156D **къ гоу. огньмь любьвьныимь. акы чемерьмь ждарена** Л. 198в.

Хранителем благодатного огня является «молчание в разуме»: Σιωπὴ ἐν γνώσει <...> πυρὸς φυλακή 852B **мълчание въ разоумѣ** <...> **огню хранило** Лл. 86в-г.

Задачей монаха является неустанная забота о том, чтобы не допустить охлаждения этого огня (ἀνάψυξιν τοῦ πυρὸς τῆς καρδίας 801D **оустоужение огнꙗ срдчнаго** Л. 67г). Для этого огня губительны многолюдные собрания: Ὁ γνοὺς ὀσμὴν πυρὸς ὑψίστου, ὡς μέλισσα [φεύγει][38]

---

32 В оригинале для перевода: ἀγάπης θείας (?), ἀγαθῆς παιδείας (?).

33 Деч. 71, л. 11 об.: **любве бжственыꙗ**. BAR 68 (ч. 2), л. 9 об.: **любве бжию**. В переводе: **любве божественыꙗ** (?), **любве божиꙗ** (?), **добра наказаниꙗ** (?).

34 Paris 1069, 18r; Vat. Palat. gr. 49, 16r; Sin. gr. 417, 23r; Bar. 134, 17v. Sin. gr. 421, 19r: περὶ Κυρίου. В издании Миня фрагмент отсутствует.

35 Так в рукописи (**гнь**?).

36 Так в рукописи (**остьн**?)

37 Деч. 71, л. 53: **и рьвьние въ срдци**.

38 Vat. Palat. gr. 49, 70v; Paris 1069, 43r; Sin. gr. 416, 17v; Bar. 134, 89r. В Sin. gr. 417, 101r, Sin. gr. 421, 83r, в издании Миня форма функционирует ниже.

[ἄνθρωπον][39] [[40]], τὴν μὲν γὰρ ὁ καπνὸς διώκει, τῷ δὲ ἀνθρώπων σύνοδος ἀντιπράττει 852D – 853A **оувѣдѣвыи воню огнꙗ вышънꙗго. акы бъчела бѣжить чл҃вка. овоу бо дымъ ѿгонить. овомоу же чл҃вчскыи съборъ соупротивит сѧ** Л. 87б-в. Погасить («до конца остудить») огонь монашеской ревности может привязанность к какому-либо человеку: Χαλεπὴ ἡ πρός τινα τῶν οἰκείων ἢ καὶ ξένων προσπάθεια ἡ δυναμένη κατὰ μικρὸν <...> τὸ πῦρ ἡμῶν τῆς κατανύξεως τελείως ἀποψυχρῶσαι 668D **люто къ нѣкомоу ѿ своихъ** [или][41] **и странныхъ пристрастие. мѡгоущеѥ по малоу** <...> **огнь нашъ пооувьрзенꙗ. до коньцѧ оустоудити** Л. 21а. Кроме того, автор Лествицы предостерегает ревностных монахов от того, чтобы они помогали нерадивым монахам; такая помощь ведет к угасанию благодатного огня и к гибели тех и других: πολλοὶ [οὖν σῶσαι][42] πειραθέντες ῥᾳθύμους καὶ ὀκνηροὺς συναπώλοντο, τοῦ πυρὸς τῷ χρόνῳ ἀποσβεσθέντος 664C **мънѡзи оубо сп҃сти окусивъше сѧ. лѣнивыѧ и требыꙗ**[43] **съ ними погыбоша. огноу временьмь оугасъшоу** Л. 18б.

Истинный инок сохраняет огонь этой любви до конца жизни: ὁ πιστὸς καὶ φρόνιμος μοναχὸς[44] ὃς <...> καὶ μέχρι τῆς [αὐτοῦ][45] ἐξόδου καθ᾽ ἡμέραν προστιθεὶς πῦρ πυρί 654A **вѣрьнъ и моудръ инокъ. иже** <...> **доже и до своего исхода. по всѧ дн҃и прилагаѧ огнь огньныи**[46] Л. 14в.

С благодатным огнем любви связан образ огня испытывающего. Огонь, который испытывает веру, не обжигает, не причиняет вреда. Символика огня испытывающего (вместе с водой) восходит к Пс. 65: 12; Ис. 43: 2 — евреям, чтобы выйти из Египетского рабства,

---

39 Vat. Palat. gr. 49, 70v; Paris 1069, 43r; Sin. gr. 416, 17v; Bar. 134, 89r. Sin. gr. 417, 101r, Sin. gr. 421, 83r: καπνὸν ἄνθρωπον. В издании Миня: καπνὸν.

40 Vat. Palat. gr. 49, 70v; Paris 1069, 43r; Sin. gr. 416, 17v; Bar. 134, 89r. В Sin. gr. 417, 101r, Sin. gr. 421, 83r, в издании Миня: ἀνθρώπων φεύγει σύνοδον.

41 Деч. 71, л. 17, BAR 68 (ч. 2), л. 14. В Рум. 198 форма отсутствует.

42 Sin. gr. 421, 19v; Paris 1069, 18r. В Bar. 134, 18r: σῶσαι (начальная часть формы выскоблена). В Vat. Palat. gr. 49, 16v, в издании Миня: συσσῶσαι.

43 Так в рукописи (**нетребыꙗ**?).

44 См.: Мф. 24: 45; Лк. 12: 42.

45 В оригинале для перевода: ἑαυτοῦ (?). Рукопись с таким чтением не обнаружена.

46 Так в рукописи (**огню**?).

пришлось пройти огонь и воду. Применительно к Лествице, для восхождения по лестнице добродетелей необходимы *огонь* молитвы и *вода* плача: Μὴ ἀποπηδήσῃς, ἄχρις οὗ τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ οἰκονομικῶς ὑπολήξαντα ἴδῃς 1137B **не ѿскочи донюелѣже огнь и водоу строга ради кончавъшоу сѧ видиши** Л. 192в.

Два символа огня (любовь к Богу и горнило испытаний) соединены в обращении Лествичника к желающим ступить на путь монашеской жизни: Γινωσκέτωσαν πάντες οἱ ἐν τῷ καλῷ ἀγῶνι τούτῳ τῷ σκληρῷ, καὶ στενῷ, καὶ ἐλαφρῷ προσερχόμενοι,[47] ὡς εἰς πῦρ προσεληλύθασιν εἰσπηδῆσαι, εἴπερ πῦρ ἄϋλον ἐν [ἑαυτοῖς][48] ἐνοικῆσαι ἐκδέχονται 636C **да вѣдѧть вси иже къ добромоу троудоу семоу. къ жестокомоу и [тѣсномоу][49] и льгькомоу приходѧще. акы къ огню прїдоша въскочитъ. аще огнга безвещна въ нихъ въселити сѧ ожидають** Л. 10а.

С образом благодатного огня автор Лествицы связывает такие монашеские делания, как радостотворный плач (πυρὸς καλοῦ δακρύων **огнга доброты сльзьныга** Л. 59г – 60а), молитва (Ἐν τῇ μελετῇ μου, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ μετανοίᾳ μου ἐκκαυθήσεται πῦρ προσευχῆς 780D **въ поучании моемь. паче же въ покаганиии моемъ възгорить сѧ огнь. молитвѣ** Л. 64а), усердие (τοῦ πυρὸς <…> τῆς ἡμετέρας σπουδῆς 773C **ѡгнга оного** <…> **поспѣшенига**[50] Л. 60а), умиление (τὸ πῦρ ἡμῶν τῆς κατανύξεως 668D **огнь нашъ поувьрзенiга** Л. 21а).

Особое место в этом ряду отводится молитве. После нее инок чувствует облегчение; горячая молитва, подобно *огненной печи* (ср.: Мф. 13: 42), сжигает все нечистоты: τινες ἐκ προσευχῆς ἐξιόντες, ὡς ἀπὸ πυρὸς καμίνου ποιοῦνται τὴν ἔξοδον, κουφισμὸν ῥύπου τινὸς καὶ ὕλης αἰσθόμενοι 1137B **нѣции ѿ м҃лтвы исходѧще. гакоже ѿ пещница огньныга творить**[51] **исходъ. облгчение скврны. нѣкое**[52] **и вещи чоующе** Л. 192г. Нечистая сила убегает от молитвы, как от огня: ὡς ἀπὸ

[47] Аллюзия на притчу об узких вратах (Мф. 7: 13–14; Лк. 13: 24–30).

[48] В оригинале для перевода: αὐτοῖς (?). Рукопись с таким чтением не обнаружена.

[49] См.: Деч. 71, л. 10 об., BAR 68 (ч. 2), л. 9. В Рум. 198 фрагмент отсутствует.

[50] Так в рукописи (**спѣшенига**?).

[51] Так в рукописи (**творгать**?).

[52] Так в рукописи (**нѣкоега**?).

πυρὸς μαστιζόμενοι ὑπὸ τῆς προσευχῆς φεύξονται 1140C **акы ѿ огнѧ биеми** [**отъ молитвы**][53] **ѿбѣгноуть** Л. 194а.

В Лествицу включена аллюзия на библейскую историю вознесения Илии-пророка на огненной колеснице (4 Цар. 2: 11). В данном фрагменте огонь выступает в функции обозначения орудия, исполняющего Божию волю: ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν <...> ὥσπερ τινὶ πυρὸς ἅρματι, κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν φίλαγνον Ἡλίου ἐν ποσὶν ἀοκνίας ἐπιβεβηκώς 1201D **ѿ землѧ на нб҃о** <...> **акы нѣкое. огньное ороужиѥ. по ономоу. любочистотьноумоу**[54] **илии.** [**на небо**][55] **без лѣности въшъдъ** Л. 215б.

Огонь в Ветхом Завете служит обозначением Господа Бога, являвшегося людям в виде огненного столпа и облака (Исх. 13: 21; Исх. 40: 34–38; Пс. 77: 14; Пс. 96: 2–3; и др.). В этой функции образ огня также встречается в Лествице: πυρὸς Θεοῦ καὶ νεφέλης ἁγνείας <...> θέαν 1204A-B **огнѧ. и облака чистотьнаго** <...> **позоръ** Л. 215в.

Выводы

В создании сакрального пространства Лествицы важная роль отводится огненной драматургии. Огонь присутствует не только в пещере монаха (как физическая стихия); огонь живет в его сердце, и это может быть как огонь любви, так и огонь страстей.

Огонь в Лествице, как и Бог, может карать и миловать. Образ огня в Лествице восходит к библейскому пониманию: «служитель Твой — огонь пылающий» (Пс. 103: 4). И карающий огонь, и милующий огонь выражают волю Бога. И тот, и другой огонь в Лествице называются τὸ οὐράνιον πῦρ **небесьныи огнь**.

В Библии, по подсчетам А.Д. Охоцимского, на 58 употреблений благодатного огня приходится 214 употреблений карающего огня: «тема огня как карающей силы преобладает над темой огня, проявляющего себя в положительном смысле» (см.: [6, с. 183; 5, с. 63, 71–72]). В Лествице, напротив, количество контекстов со значением благодатного, милующего огня в два раза превосходит количество

[53] В Рум. 198 фрагмент отсутствует. Чтение восстановлено по Рум. 199, л. 331а; Трц. 10, л. 191 об.; Деч. 71, л. 186 об.

[54] Лексема **любочистотьныи** отсутствует в исторических словарях русского языка (СлРЯ XI–XVII, Срз.) и в словарях старославянского языка (СтС, Микл.).

[55] В Рум. 198 фрагмент отсутствует. Чтение восстановлено по Трц. 10, л. 212; Деч. 71, л. 208.

контекстов с негативной семантикой (соответственно, 36 и 18). Такое расхождение с библейской символикой, возможно, объясняется тем, что Библия обращена ко всем людям, а Лествица — только к тем, кто ступил на путь монашеской жизни: к анахоретам и киновитам — к людям, в сердце которых уже возгорелся огонь любви к Господу.

Анализ контекстов, содержащих лексемы πῦρ **огнь**, привел к заключениям, важным для истории греческого и славянского текстов Лествицы, а также помог выявить лексемы, до сих пор не нашедшие отражения в исторических словарях русского и старославянского языков:

1. Внесена ясность в вопрос источника для славянского перевода (утраченного оригинала). В работе [8] перечислены византийские кодексы, текстологически близкие славянскому переводу (всего 41). Наблюдения над лексемой πῦρ позволили предположить, что греческий кодекс, который лежал перед глазами славянского переводчика, был близок таким византийским рукописям, как Vat. Palat. gr. 49, Paris 1069, Sin. gr. 416, Bar. 134. Так, например, славянскому чтению **акы бъчела бѣжить ч҃лвка** в опубликованной Ж.-П. Минем версии, а также в Sin. gr. 417, 101r, Sin. gr. 421 соответствует ὡς μέλισσα καπνὸν ἀνθρώπων φεύγει σύνοδον. Верное чтение сохранили перечисленные выше 4 греческие рукописи: ὡς μέλισσα φεύγει ἄνθρωπον. На месте славянского фрагмента **с҃тыи и н҃бсныи огнь** в издании Ж.-П. Миня соответствует ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον, в Sin. gr. 421 — οὐράνιον καὶ ἅγιον, в Vat. Palat. gr. 49, Paris 1069, Sin. gr. 416, Bar. 134, Sin. gr. 416 — текстологически верное ἅγιον καὶ οὐράνιον.

2. Подтверждено неоднократно высказанное автором этих строк мнение о том, что первый славянский перевод Лествицы (древнеболгарский) является произведением большого мастера (см.: [9]). Нелестная характеристика этого перевода («тёмный», «маловразумительный», «во многих местах совсем неверный», см.: [1, с. 203, 204]), получившая распространение в науке, объясняется тем, что давшие ее А.В. Горский и К.И. Невоструев изучали этот перевод по древнейшей русской рукописи — Рум. 198. Писец этой рукописи обладал слабой писцовой выучкой и допустил при переписывании множество ошибок (по нашим подсчетам, не менее 1200). Он пропускает буквы и части текста (иногда целые строки), пишет одну бук-

ву вместо другой, например: **сипить** вместо **съпить**, **истекъша** вместо **испекъша**, **бестьпьнаго** вместо **бестьльнаго**, **остьб** вместо **остьн**, **творить** вместо **творять**. В результате его ошибок меняются грамматические значения лексем (**иждегоуща** вместо **иждегоша**, **огньныи** вместо **огню**), значения слов меняются на противоположные (**требыꙗ** вместо **нетребыꙗ**). Текст первого перевода Лествицы, если читать его только по Рум. 198, без привлечения других рукописей перевода, действительно «тёмный», «маловразумительный», «во многих местах совсем неверный».

3. Привлечение к анализу других славянских рукописей позволило выявить 4 лексемы, до сих пор не зафиксированные в исторической лексикографии: **неизнемѡгыи**, **въспоминованиѥ**, **потрѣбьнѥѥ**, **любочистотьныи**. Эти лексемы, сохранившиеся в древнейших рукописях Лествицы, отсутствуют в словарях древнерусского языка (Срз., СлРЯ XI–XVII), а также в словарях старославянского языка (СтС, Микл.).

Памятники древнерусской литературы в их многочисленных списках сохранили богатейшие сокровища языка и православной культуры. В ряду этих памятников важнейшим является Лествица, одним из ключевых образов которой является огонь христианской любви.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной (патриаршей) библиотеки. Отд. II. Писания святых отцов. М.: Синодальная тип., 1859. Ч. 2: Писания догматические и духовно-нравственные. 687 с.

2 *Лидов А.М.* Иеротопия огня и света // Огонь и свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума. М.: Индрик, 2011. С. 11–17.

3 *Лидов А.М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. 362 с.

4 Огонь и свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума / под ред. А.М. Лидова. М.: Индрик, 2011. 192 с.

5 *Охоцимский А.Д.* Образ-парадигма Божественного Огня в Библии и в христианской традиции // Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира / ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Феория, 2013. С. 45–81.

6 *Охоцимский А.Д.* Огонь в Библии // Огонь и свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума / под ред. А.М. Лидова. М.: Индрик, 2011. С. 168–190.
7 *Охоцимский А.Д.* Рождение иеротопии из смыслов иконы // Пространство иконы. Иконография и иеротопия: к 60-летию А.М. Лидова: [сб. ст.] / ред.-сост. М. Баччи, Е. Богданович. М.: Феория, 2019. С. 22–40.
8 *Попова Т.Г.* К вопросу о греческом оригинале первого славянского перевода Лествицы Иоанна Синайского // Византийский временник. 2020. Т. 104. С. 175–195.
9 *Попова Т.Г.* Первый славянский перевод Лествицы Иоанна Синайского. М.; СПб.: Нестор-История, 2020. 320 с.
10 *Попова Т.Г.* Язык и графико-орфографическая система древнейшей славянской рукописи Лествицы Иоанна Синайского // Palaeoslavica. Cambridge. Massachusetts. 2013. T. XXI, No. 1. P. 15–57.

Источники

11 Climaci Joannis Scala paradisi. Patrologiae cursus completus. Series graeca / ed. J.P. Migne. Parisiis, 1860. T. 88. Col. 631–1210.
12 Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы. М.: Лествица, 1997. 671 с.

Греческие рукописные источники

Bar. 134 – cod. 134, собрание Джиакомо Барокки, библиотека Бодлеана, Оксфорд (47421)[56].
Paris 1069 – cod. 1069, собрание греческих рукописей Национальной библиотеки Франции, Париж (50664).
Sin. gr. 417 – cod. 417, собрание греческих рукописей монастыря св. Екатерины, Синай (58792).
Sin. gr. 416 – cod. 416, собрание греческих рукописей монастыря св. Екатерины, Синай (58791).
Sin. gr. 421 – cod. 421, собрание греческих рукописей монастыря св. Екатерины, Синай (58796).
Vat. Palat. gr. 49 – cod. 49, собрание Palatina graeca библиотеки Апостолов, Ватикан (65782).

Славянские рукописные источники

BAR 68 (чч. 1–2) – рукопись № 68 Славянского фонда Библиотеки Румынской Академии наук, Бухарест (12)[57].

[56] Здесь и далее в скобках указан индекс рукописи на сайте https://pinakes.irht.cnrs.fr (дата обращения: 29.05.2022).

[57] Здесь и далее в скобках указан номер рукописи в каталоге славянских рукописей Лествицы, см.: *Popova T.G.* Die Leiter zum Paradies des Johannes Klimakos.

Гильф. 44 – рукопись № 44 собрания А.Ф. Гильфердинга Российской национальной библиотеки, Санкт-Петербург (7).

Деч. 71 – рукопись № 71 собрания Дечанского монастыря Народной библиотеки Сербии, Белград (17).

РО МГАМИД 452 – рукопись № 452 Рукописного отдела библиотеки Московского государственного архива Министерства иностранных дел, оп. 5, ч. 2, Российский государственный архив древних актов, Москва (3).

Рум. 198 – рукопись № 198 собрания Н.П. Румянцева Российской государственной библиотеки, Москва (1).

Рум. 199 – рукопись № 199 собрания Н.П. Румянцева Российской государственной библиотеки, Москва (2).

Син. тип. 39 – рукопись № 39 фонда Рукописного отдела Московской Синодальной типографии, оп. 1, Российский государственный архив древних актов, Москва (58).

Трц. 10 – рукопись № 10 основного собрания Троице-Сергиевой лавры, Российская государственная библиотека, Москва (10).

Лексикографические источники

Микл. – Miklosich Fr. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum emendatum auctum. Vindobonae, 1862–1865.

СлРЯ XI–XVII – Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1975 и след. Вып. 1 и след.

Срз. – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. Т. I–III.

СтС – Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков): Около 10 000 слов / Э. Благова, Р.М. Цейтлин, С. Геродес и др. Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. 2-е изд., стереотип. М.: Русский язык, 1999.

REFERENCES

1 Gorskii, A.V., and K.I. Nevostruev. *Opisanie slavianskikh rukopisei Moskovskoi Sinodal’noi (patriarshei) biblioteki. Otd. II. Pisaniia sviatykh ottsov* [*Description of the Slavic Manuscripts of the Moscow Synodal (Patriarchal) Library. Dep. II. Scriptures of the Holy Fathers. Part 2. Dogmatic and Spiritual-Moral Scriptures*]. Moscow, Sinodal’naia tipografiia Publ., 1859. 687 p. (In Russian)

2 Lidov, A.M. “Ierotopiia ognia i sveta” [“Hierotopy of Fire and Light”]. *Ogon’ i svet v sakral’nom prostranstve. Materialy mezhdunarodnogo simpoziuma* [*Fire and Light in Sacred Space. Proceedings of the international Symposium*]. Moscow, Indrik Publ., 2011, pp. 11–17. (In Russian)

Katalog der slavischen Handschriften / Лествица Иоанна Синайского. Каталог славянских рукописей. Köln – Weimar – Wien: “Boehlau-Verlag”, 2012. 1037 p. https://doi.org/10.7788/boehlau.9783412215163

3 Lidov, A.M. *Ierotopiia. Prostranstvennye ikony i obrazy-paradigmy v vizantiiskoi kul'ture* [*Spatial Icons and Image-Paradigms in Byzantine Culture*]. Moscow, Dizain. Informatsiia. Kartografiia Publ., 2009. 362 p. (In Russian)

4 Lidov, A., editor. *Ogon' i svet v sakral'nom prostranstve. Materialy mezhdunarodnogo simpoziuma* [*Fire and Light in Sacred Space. Proceedings of the International Symposium*]. Moscow, Indrik Publ., 2011. 192 p. (In Russian)

5 Okhotsimskii, A.D. "Obraz-paradigma Bozhestvennogo Ognia v Biblii i v khristianskoi traditsii" ["Image-paradigm of Divine Fire in the Bible and in the Christian Tradition"]. Lidov, A., editor. *Ierotopiia Ognia i Sveta v kul'ture vizantiiskogo mira* [*Hierotopy of Fire and Light in the Culture of the Byzantine World*]. Moscow, Feoria Publ., 2013, pp. 45–81. (In Russian)

6 Okhotsimskii, A.D. "Ogon' v Biblii" ["Fire in the Bible"]. Lidov, A., editor. *Ogon' i svet v sakral'nom prostranstve. Materialy mezhdunarodnogo simpoziuma* [*Fire and Light in Sacred Space. Proceedings of the International Symposium*]. Moscow, Indrik Publ., 2011, pp. 168–190. (In Russian)

7 Okhotsimskii, A.D. "Rozhdenie ierotopii iz smyslov ikony" ["Birth of Hierotopy from the Meanings of Icon"]. Bacci, M., and E. Bogdanovich, editors. *Prostranstvo ikony. Ikonografiia i ierotopiia: k 60-letiiu A.M. Lidova* [*Space of the Icon. Iconography and Hierotopy. Collection of Articles Dedicated to the 60th Anniversary of A.M. Lidov*]. Moscow, Feoria Publ., 2019, pp. 22–40. (In Russian)

8 Popova, T.G. "K voprosu o grecheskom originale pervogo slavianskogo perevoda Lestvitsy Ioanna Sinaiskogo" ["Issue of the Greek Original of the First Slavonic Translation of the 'Ladder'."]. *Vizantiiskii Vremennik*, vol. 104, 2020, pp. 175–195. (In Russian)

9 Popova, T.G. *Pervyi slavianskii perevod Lestvitsy Ioanna Sinaiskogo* [*The First Slavonic Translation of the 'Ladder' of John Climacus*]. Moscow, St. Petersburg, Nestor-Istoriia Publ., 2020. 320 p. (In Russian)

10 Popova, T.G. "Iazyk i grafiko-orfograficheskaia sistema drevneishei slavianskoi rukopisi Lestvitsy Ioanna Sinaiskogo" ["Language and Graphic and Spelling System of the Oldest Slavic Manuscript of the 'Ladder' of St. John Climacus]. *Palaeoslavica*, vol. XXI (no. 1), 2013, pp. 15–57. (In Russian)

***

Информация об авторе: Татьяна Георгиевна Попова — доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, ул. А. Невского, д. 14, 236041 г. Калининград, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8431-2962

E-mail: lestvic@mail.ru

Information about the author: Tatiana G. Popova, DSc in Philology, Professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, A. Nevsky 14, 236041 Kaliningrad, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8431-2962

E-mail: lestvic@mail.ru

***

Для цитирования: *Попова Т.Г.* Образ огня в Лествице Иоанна Синайского // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 292–311. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-292-311

For citation: Popova, T.G. “Image of Fire in the ‘Ladder’ of John Climacus.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 292–311. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-292-311

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-312-328
https://elibrary.ru/VBJJHB

Л.Г. Дорофеева

ТОПОС ЛЕСТВИЦЫ В ЖИТИИ ИОАННА СИНАЙСКОГО (на материале Оптинского перевода Лествицы)

Статья написана при поддержке Российского научного фонда (проект № 22-18-00005, «Иконография и агиография Лествицы Иоанна Синайского»)

Аннотация: Статья посвящена изучению поэтики краткого жития Иоанна Лествичника, составленного Даниилом Раифским. Анализ проводится на материале русского перевода Оптиной Пустыни. Данное житие является неотъемлемой частью творения Иоанна Синайского «Лествица». В центре внимания автора статьи находится топос лествицы, его смысловое наполнение, формы выражения и функция в структуре жития. Органичная связь жития святого с его же творением обусловливает принцип сопоставления этих текстов. Образ святого Иоанна Лествичника находится в центре, как и в иконе, организуя все элементы поэтики, включая топос лествицы. Лествица содержит 30 ступеней («степеней»), которые отражаются в житии, но не в прямой последовательности, а в подчиненности закону иконичности и основному принципу создания житийного образа — обратной перспективы. Главным в житии является пространство Божественной вечности, а для агиографа важна не временная поступательность событий внешнего или даже внутреннего характера, а иерархичность добродетелей и их выражение в образе святого, являющегося образцом для подражания. Панегиричность этого жития обусловливает его метафоричность, образность, что позволяет агиографу в краткой форме выразить основную идею Лествицы — восхождение святого по ступеням добродетелей.

Ключевые слова: древнерусская переводная литература, агиография, Житие Иоанна Синайского, агиографическая топика, топос Лествицы, образ святого, поэтика.

Lyudmila G. Dorofeeva

TOPOS OF LADDER IN THE LIFE (VITA) OF JOHN THE SINAI (Based on the Optina Translation of the *Ladder*)

Acknowledgements: The article was completed with the support of the Russian Science Foundation (grant no. 22-18-00005 "Iconography and hagiography of the Ladder of John the Sinai").

Abstract: The article examines the study of poetics of the short life (vita) of John of the Ladder, compiled by Daniel of Raifa. The text analysis is carried out on the material of the Russian translation of The Optina Pustyn Monastery. The life is an integral part of the creation of John the Sinai the *Ladder*. The author of article focuses on the topos of ladder, its semantic content, forms of expression and its function in the structure of the life (vita). The essential nexus of the life of the saint with his own creation determines the principle of comparison of the texts. The image of St. John of the Ladder is in the centre, as in the icon, organizing all the elements of poetics, including the topos of ladder. The ladder contains 30 steps (or "degrees"), which are reflected in the life (vita), but not in direct sequence, but in subordination to the law of iconicity and the basic principle of creating a hagiographic image — the reverse perspective. The main thing in the life (vita) is the space of Divine eternity, and for the hagiographer it is not the temporal progression of external or even internal events that is important, but hierarchy of virtues and its expression in the image of the saint whose example is to be followed. The panegyric nature of the life determines its metaphoricity, imagery, which allows the hagiographer to express briefly the main idea of the Ladder — ascent of the saint along the steps of virtues.

Keywords: Old Russian translated literature, hagiography, the Life (Vita) of John the Sinai, hagiographic topic, topos of ladder, image of the saint, poetics.

Анализ топики краткого Жития Иоанна Синайского, составленного Даниилом Раифским, проведенный нами ранее на материале старопечатного издания Лествицы 1647 г. (см.: [3]), ясно показал ключевое положение в структуре жития двух топосов, находящихся во взаимосвязи: *Небесной Горы* и *лествицы*. Агиографический мотив «*лествицы*» является, как верно заметила Т.Р. Руди, одним из основных в житиях преподобных, его обязательность обусловлена самим типом монашеского подвига: постепенным восхождением святого «к вершинам добродетельного жития» [10, с. 482], т. е. к святости, которая понимается, по определению В. Живова, «как высшее осущест-

вление того образа и подобия Божиего, которые даны человеку в творении» [13, с. 84].

Обратим внимание на то, что агиографический топос *лествицы* Т.Р. Руди возводит не к первоисточнику — библейскому сюжету о сне Иакова («Видение Иакова») из книги Бытия (Быт. 28), а именно к книге Иоанна Лествичника: «Мотив имеет источником, по всей видимости, образ “лествицы” из одноименной книги Иоанна Синайского <…>, ступени которой — “степени” — олицетворяют добродетели, ведущие христианина в Царство Небесное» [10, с. 482]. Иллюстрирует она эту мысль перечислением целого ряда известных русских монашеских житий, в которых путь подвижника-монаха означен словом «ступени», что не случайно, так как эта книга была одной из самых читаемых в монастырях. При этом, конечно, в основе «Духовных скрижалей» Иоанна Синайского лежит библейский образ — «Сон Иакова» из Священного Писания, на что сам Иоанна Лествичник и указывает в книге не один раз. В Слове 9 «О памятозлобии» он проводит прямое сравнение добродетелей с «лествицей Иакова»: «Святые добродетели подобны лествице Иакова», при этом страсти уподобляя «узам, спадшим с верховного Павла» [15, с. 125]. А в завершающем книгу Слове 30 «О союзе трех добродетелей, то есть о вере, надежде и любви», Лествичник, размышляя о Любви и обращаясь к ней как к имени Бога, напрямую указывает на связь своего творения с «лествицей Иакова»:

> Но желаю я узнать, как видел Тебя (Любовь. — *Л.Д.*) Иаков утвержденною на верху лествицы? Что означает самый образ лествицы, и расположение степеней ее, тех «восхождений», которые «полагал в сердце своем» некий любитель красоты Твоей (ср.: Пс. 83: 6)? И сколько их числом, жажду узнать? И сколько времени требуется на восхождение оной? Тот, который Тебя видел и боролся с Тобою, возвестил нам об одних только по одной лествице руководителях (Ангелах); но ничего более не восхотел, или, лучше сказать, не возмог открыть. Тогда Она, сия царица, как бы с неба явившись мне, и как бы на ухо души моей беседуя, говорила: доколе ты, любитель Мой, не разрешишься от сей дебелой плоти, не можешь познать красоты Моей, какова она. *Лествица же, виденная Иаковом, пусть научит тебя составлять духовную лествицу добродетелей*, на верху которой Я утверждаюсь, как и великий таинник мой говорит: «ныне же

пребывают три сия: вера, надежда, любы; больше же всех любы»[1] (ср.: 1 Кор. 13: 13) [15, с. 303].

Если труд Лествичника становится источником ключевого мотива монашеского типа жития, и чаще всего *мотива сюжетного*[2], то интересно посмотреть, как житие самого Иоанна Синайского воплощает этот мотив и в чем проявляется связь жития святого с его творением, осознавая при этом, что мы анализируем *творчество агиографа*, через призму понимания которого мы и читаем житие.

Об агиографе же нам известно совсем немного, но это немногое принципиально важно: Даниил Раифский, монах раифского монастыря, написал краткое житие Иоанна Лествичника в конце VI — начале VII в. после смерти преподобного. Это означает, что он был современником святого преподобного Иоанна Синайского и был, вероятно, близок его духовной школе, несомненно, хорошо знал его творение, осваивая в практике своего монашеского делания.

Рассмотрим связь двух текстов — краткого жития и «Лествицы», останавливаясь на ключевых сюжетно-композиционных элементах. Обратимся к Оптинскому переводу этого творения Иоанна Синайского, который фактически завершил (на сегодняшний день) сам процесс перевода «Лествицы» на русский язык, поскольку после его выхода в свет в 1862 г. иных вариантов перевода не возникло[3]. Он по-прежнему многократно переиздается огромными тиражами и широко распространен.

Лествица, как известно, содержит 30 ступеней («степеней») восхождения по образу 30-летнего возраста Христа, до Его выхода на проповедь: «…восхождение по “умопостигаемой лествице” понимается как возрастание в меру возраста исполнения Христова» [11, с. 404]. Ступени выражены в 30 «словах», что представляет весьма основательный труд. Житие же, составленное Даниилом Раифским,

[1] Здесь и далее курсив в цитатах мой. — *Л.Д.*

[2] Термин «сюжетный мотив» применительно к агиографической топике вводит М.В. Антонова, понимая под подобного рода топосами «эпизоды с единой семантикой и относительно устойчивой конструкцией», которые разворачиваются в более или менее обширный сюжетный повествовательный эпизод» [1, с. 173].

[3] Об истории перевода Лествицы Иоанна Синайского на русский язык см.: [9, с. 164–165; 16, с. 408; 11, с. 16].

является поистине кратким, в нем «содержится немного фактических данных, поскольку оно является не столько жизнеописанием, сколько панегириком» [11, с. 404]. Панегирическая форма и не предполагает внешне-событийного повествования, вернее, события, безусловно, есть, и они означают этапы перемен в жизни святого, но акцент сделан на внутреннем, духовном его состоянии. Соответственно, и формы выражения духовных ступеней, преодолеваемых подвижником, носят образный, часто метафорический, характер. Анализируя житийный текст, мы должны помнить о том, что житие есть словесная икона, по слову В.О. Ключевского: «...*образ святого* в житии — не портрет, а *икона*» [4, с. 315]. Следовательно, как и в иконе, главной целью агиографа является изображение *лика святого*, образ которого находится в центре жития. И именно это определяет содержание и функцию всех топосов, как и в целом организацию житийной структуры и поэтику.

Своеобразие краткого жития Иоанна Синайского, составленного Даниилом Раифским, заключается в соединении явно выраженной панегирической формы с агиографической схемой жития «Βίος», хорошо всем известной по трудам Х.Г. Лопарева [7], что мы и должны учитывать при анализе текста.

Обращаясь к сюжетно-композиционным элементам агиографической схемы, рассмотрим их смысловое наполнение и особенности поэтики.

Заглавие в Житии Лествичника, как оно представлено в Оптинской версии перевода, — «Краткое описание жития аввы Иоанна, игумена святой горы Синайской, прозванного схоластиком поистине святого отца»[4] [14, с. 5] — не содержит упоминаний о месяце и дне памяти святого, как и о месте его погребения. Оно сосредоточивает

[4] Стоит сразу отметить, что нет единого устойчивого заглавия этого жития в разных славянских и русских переводах. Так, в Шелонинском старопечатном издании 1647 г. заглавие более распространенное, включающее имя Лествичника и указание на написание им книги «Лествица»: «Житие вкратцѣ бл(а)женаго отца наше(го) Иоанна игоумена с(вя)тыя горы синайския, нареченнаго схоластика, во с(вя)тыхъ поистинѣ, послѣжде же от списания именоуюшася лѣствичника, написавшаго д(у)ховныя сия скрижали, сиречь с(вя)тоую лѣствицу. Списа же ся житие се от Даниила инока смиренаго раифского» [12, л. 4].

внимание на личности святого и делится в смысловом отношении на три части. В первой части заглавия обозначено место его служения («святая гора Синайская») и его игуменство, что отражает биографические факты. Во второй части слово «схоластик» указывает на характер его подвига и одновременно на его мирскую ученость и Божественную мудрость, выразившие себя в книге «Лествица». Надо сказать, что Оптинские издатели Лествицы трактуют слово «схоластик» как «земную» ученость: «Схоластиками в древности назывались риторы, законоведы, или вообще люди ученые» [14, с. 5]. Но, не отменяя этого смысла, можно расширить интерпретацию слова «схоластик». Ведь оно происходит от «схолия», которое понимается как «примечание к тексту», или *толкование*. Цель толкования в христианских текстах выходит за рамки справки о каком-либо явлении, толкования в христианской литературе носят характер богословский, это, скорее, *богомыслие*, для чего нужна особая премудрость, данная святому толкователю по благодати. И в этом смысле преп. Иоанн Лествичник характеризуется словом «схоластик» как ученый человек, обладающий Божественной мудростью. Третью часть заглавия, утверждающую святость подвижника, мы усматриваем в двух последних его словах: «поистине святого отца».

Так, мы видим, что заглавие трехчастно и уже построено по принципу *лестницы* — от земного к небесному: Авва Иоанн, Игумен Святой горы — схоластик — святой отец.

Вступление в Житии (или *предисловие* по Х.Г. Лопареву) построено по законам риторики: содержит внутренний вопрос в первой фразе («Не могу сказать с достоверной точностью, в каком достопамятном граде родился и воспитывался сей великий муж до исшествия своего на подвиг брани…») и далее дает ответ об известном агиографу Небесном Граде, которого достиг святой: «том граде, о котором говорит велегласный Павел, взывая: "наше житие на небесех есть" (Флп. 3: 20)» [14, с. 5].

Главным во вступлении в содержательном плане является противопоставление *вещественного* и *невещественного*, которое далее проходит через все житийное повествование Даниила Раифского: «…*невещественным* чувством насыщается он блага, которым невозможно насытиться, и наслаждается *невидимою* добротою, *духовно* утешается духовным» [15, с. 5], «как сей *вещественный* достиг *невещественных*

сил и совокупился с ними, это я постараюсь изъяснить по возможности» [14, с. 5].

Иначе говоря, во вступлении говорится уже о человеке, завершившем свой жизненный путь и *достигшем святости*. Это означает, что *первая ступень* Лествицы — отречение от мира или от мирской жизни как «*отвержение естества*» — во вступлении соединяется с указанием на то, что подвижник *достиг* «*невещественных сил*», т. е. главной цели монашеской жизни. А это воспринимается читателем уже как ее *итог*, с которого агиограф начинает жизнеописание. В 29-м, предпоследнем, слове «Лествицы» читаем: «истинно бесстрастным называется и есть тот, кто *тело* свое сделал *нетленным, ум* возвысил *превыше всякой твари,* все же *чувства* покорил *уму,* а душу свою представил лицу Господню, всегда простираясь к Нему, даже и выше сил своих» [14, с. 293]. Тем самым образ святого выстраивается по принципу «*обратной перспективы*», когда все события, весь путь святого, внешне выстроенный по хронологии (от рождения к смерти), на самом деле *принадлежит вечности* и направлен к ней.

Итак, зафиксируем свое внимание на этой мысли: главным в житии («словесной иконе») является пространство *вечности*, то, что в зримой иконе выражено цветовой символикой золотого фона и некоторыми ритмическими приемами, повторами, которые создают ощущение *недвижного движения*, являющего собой Вечное Царство Славы — присутствие Бога в своих энергиях. Об этом пишет О.В. Губарева в книге «Икона как искусство», утверждая, что Христоцентричность иконы, как важнейшее из ее свойств, «реализовывается не только в том, что предметом изображения иконы является святой человек. Все ее пространство выстраивается вокруг главного образа <….>. Образ Божий, соединенный с чертами святого, светится из вечности. В них нет сиюминутных эмоций, переживаний, только то, что вечно, только Дух Божий» [2, с. 97–98]. А это значит, что и не может быть биографическая, временная последовательность *главной* в структуре жития. Все, что изображено в житии, о чем повествуется, *уже* обращено и помещено в Божественную *вечность*.

Следующая *главная часть* жития содержит периоды, отражающие духовный путь святого, по сути, этапы его подвига. И каждый этап

опирается на характерные для монашеских житий сюжетно-композиционные топосы.

Первому этапу монашеского пути преп. Иоанна, выраженному сюжетно-композиционным топосом *«подвижник покидает родительский дом»* [10, с. 441], посвящена очень краткая, риторически оформленная часть текста, в которой мы не видим непосредственно *процесса* отречения святого от мира. Даниил Раифский не рисует *пути*, не сообщает последовательности событий, а сразу раскрывает *плоды* этого пути, которые относятся к внутренней, духовной жизни подвижника. Так, первый этап подвижничества — с момента ухода Иоанна на Синайскую гору в шестнадцать лет — длится девятнадцать лет вплоть до смерти его наставника, «искуснейшего учителя» [14, с. 6], в полном послушании которому он был все это время. Описание Даниилом данного периода отражает сразу четыре первых ступени Лествицы, которые представлены им *не как процесс*, а во взаимной связи.

Начальные три *слова* в творении Иоанна Синайского «Лествица» объединены одной темой — отречения от мира. В «Лествице» первое *слово* (или «*степень*») и носит такое название: «Об отречении от жития мирского», в котором, характеризуя монаха, Лествичник противопоставляет «вещество» и то, что «превыше естества»: «Монах есть тот, кто, будучи облечен в вещественное и бренное тело, подражает жизни и состоянию бесплотных» [15, с. 20–21], «Отречение от мира есть произвольная ненависть к веществу, похваляемому мирскими, и отвержение естества, для получения тех благ, которые превыше естества» [15, с. 21]. Выше мы отметили важность данной оппозиции для вступления и для всего повествования. В сюжетно-композиционной части жития, организованной агиографическим мотивом «*отречения святого от мира*», эта оппозиция выражена образно-символически: «…блаженный принес себя самого, как некую чистую и самопроизвольную жертву Великому Архиерею, и телом взошел на Синайскую, а душою на небесную гору» [14, с. 6].

Вторые и третье слова в Лествице, продолжая тему отречения от мира, все более погружают читателя вглубь души, что одновременно означает и восхождение человека вверх по лестнице добродетелей. Суть второго *слова* «О беспристрастии, то есть отложении попечений и печали о мире» заключается в борьбе с земными пристрастиями,

для чего монаху нужно совершить в себе три отречения: «Первое есть отречение от всех *вещей, и человеков, и родителей*; второе есть отречение *своей воли*; а третие — отвержение *тщеславия*, которое следует за послушанием» [15, с. 32]. Третье *слово* посвящено *странничеству* («*О странничестве, то есть уклонении от мира*»), которое «есть *невозвратное оставление всего*, что в отечестве сопротивляется нам в стремлении к благочестию» [15, с. 33], *уединенная жизнь*, его цель — «сделать мысль свою неразлучною с Богом» [15, с. 34]. Особый акцент Лествичник делает на опасности тщеславия: «…должно остерегаться, чтобы уклонение от мира не было нам поводом к тщеславию» [15, с. 33]. Слово четвертое говорит «О блаженном и приснопамятном послушании». Этой добродетели можно достичь только при совершенном уклонении от мира («ибо как всякий плод предваряется цветом, так всякому послушанию предшествует уклонение от мира, телом или волею» [15, с. 40], т. е. *после* преодоления первых трех ступеней), и ее достижение в Житии определяет весь первый период монашеского пути. Послушание становится фактически условием достижения святым совершенной свободы от естества, о чем пишется в житии: святой Иоанн «при самом вступлении в подвиг, весьма благоразумно отогнал от себя обольстительное самоугодие и самоверие; ибо *преклонил свою выю* и вверил себя искуснейшему учителю, чтобы, при благонадежном его руководстве, непогрешительно переплывать бурное море страстей» [14, с. 6].

В житии его внутренний путь в течение девятнадцати лет в послушании и в подвигах борьбы со страстями представлен без подробностей этой борьбы, образно-метафорически: «*отсекши бесчестную дерзость* отшельничеством, сею *обладательницею наших мысленных отроковиц*»[5] [14, с. 6]. Главным итогом этой внутренней борьбы является умерщвление души: «*Умертвив себя* таким образом, он имел в себе душу, *как бы без разума и без воли*, совершенно *свободную* и *от естественного свойства*» [14, с. 6]. В этой фразе слово «умертвив» означает не смерть души, но ее освобождение от «земного», каковыми могут быть *разум и воля*, почему Даниил употребляет условно-предположительное сравнение «как бы», которое

[5] Оптинские переводчики дали пояснение к этому образу «мысленных отроковиц» — «то есть страстей» [14, с. 6].

предполагает наличие и разума, и воли, но уже свободных «*от естественного свойства*».

Таким образом, первый этап монашеского пути доминантой имеет борьбу с «естеством», которое означает не только плоть, но и состояние души, когда она находится *в зависимости от плоти*.

Весь путь святого в кратком житии выстраивается как аскетический в соответствии с логикой духовной брани, которая и составляет внутренний сюжет агиографического повествования. Но, как это выше мы отметили, противопоставляется здесь не напрямую грех и добродетель, а *вещественное — невещественное*, видимое — невидимое.

Надо особо заметить, что автор жития мастерски выстраивает эту логику, используя принцип *смысловой оппозиции*. Первая часть пути святого являет в разных формах выражения оппозицию *вещественного — невещественного*. Их можно разделить на оппозиции:

1. *временную:* возраст телесный — 16 лет / возраст «разумный» («Будучи шестнадцати лет телесным возрастом, совершенством же разума тысячелетен» [14, с. 6]);

2. *пространственную:* Синайская гора / небесная гора («телом взошел на Синайскую (здесь в значении «земная». — *Л.Д.*), а душою на небесную гору»); Место видимое / невидимое («чтобы от видимого сего места иметь пользу и лучшее наставление к достижению невидимого» [14, с. 6]);

3. *антропологическую,* связанную с *духовной борьбой* святого: тело/душа (выше приведенная цитата: «телом взошел на Синайскую, а душою на небесную гору»); «мысленные отроковицы» (т. е. страсти) / «благолепное смиренномудрие» («отсекши бесчестную дерзость отшельничеством, сею обладательницею наших мысленных отроковиц, восприяв же благолепное смиренномудрие» [14, с. 6]); самоугодие и самоверие / «преклонение выи», т. е. послушание руководителю («отогнал от себя обольстительное самоугодие и самоверие; ибо *преклонил свою выю* и вверил себя искуснейшему учителю» [14, с. 6]).

Итогом духовной борьбы в этом отречении от мира, главным результатом стало *умирание для мира*, что означает обретение святым свободы «от естественного свойства», о чем мы выше сказали.

И этот первый этап — ученичество, в результате которого он достигает «отвержения естества для получения тех благ, которые *выше естества*», что и соответствует первым четырем ступеням «Лествицы» — 1) отречение от мира — первая ступень: «Приходящие к сему подвигу должны всего отречься, все презирать, всему посмеяться, все отвергнуть, чтобы положить им твердое основание» [15, с. 23]; 2) беспристрастие, «т. е. отложения попечений и печали о мире» [15, с. 29] — вторая ступень; 3) состояние духовного странничества (третья ступень) и 4) послушание (четвертая ступень).

Следующий, *второй этап* подвижничества является главным, занимает основную часть повествования о житии святого, охватывает сорок лет, и, как логично предположить, количество пройденных святым ступеней должно быть оставшихся 26. Но, конечно, мы не обнаруживаем опять-таки прямой аналогии с последовательностью ступеней Лествицы. Да и совсем необязательно агиографу было перечислять все «орудия аскетической брани», т. е. аскетические подвиги, поскольку известно утверждение преподобного Иоанна Лествичника о том, что бесстрастия (а это значит совершенства) нельзя достичь без одной какой-либо добродетели, нужны все в совокупности. Следовательно, Даниил Раифский, говоря о совершенстве святого — достижении им бесстрастия, — и предполагает достижение им всех добродетелей. Даниил не перечисляет *все* страсти, борьбу с которыми описывает Лествичник в своем творении. Он уже в первой части использует метафору «отсекши бесчестную дерзость отшельничеством, сею обладательницею наших мысленных отроковиц», приводимую нами выше.

Начинает Даниил повествование о 40-летнем подвиге пустынножительства с указания на главную добродетель святого и одновременно главную черту его личности — *горячую веру*: «провел там сорок лет в неослабных подвигах, всегда *пылая горящую ревностию и огнем божественным*» [14, с. 6]. Затем мы видим добродетели и страсти, которые и построены как лестница: восхождение на ступень добродетели всегда означает отталкивание от ступени какой-либо страсти[6].

[6] О двух лестницах в связи с восхождением монаха по лествице добродетелей пишет В. Лепахин: «...существуют две лествицы: одна ведет в ад, другая — в Цар-

Добродетели	*Побежденные страсти*
Послушание	Гнев
Малоядение	Похоть плоти, славолюбие
Пустынножитие и удаление от людей	Плотская страсть («телесная печь»)
Милостыня и «скудость во всем», т. е. нищета	«Идолослужение, т. е. сребролюбие»
Память телесной смерти	Уныние и расслабление
«Святая печаль»	«пристрастия и чувственные помыслы»
Послушание	Гнев
Уединение и молчание	Тщеславие и другие страсти
«Небольшая пещера»: место рыданий, слезы, крайнее очищение[7]	Гордость («восьмая отроковица»)
Молитва и сочинение книг	Уныние

И завершает Даниил это перечисление страстей и добродетелей словами опять о вере святого: «Впрочем, все течение жизни его была *непрестанная молитва* и *пламенная любовь к Богу*; ибо, день и ночь, воображая Его в светлости чистоты, как в зеркале, он не хотел или, точнее сказать, *не мог насытиться*» [14, с. 8]. Иначе говоря, Даниил говорит о достигнутом святым Богообщении, т. е. о святости. Почему и после изложения фактов *чудес*, совершаемых преп. Иоанном (спасение от смерти монаха Моисея, исцеление молитвой монаха Исаакия от беса плотской похоти), Даниил возвращается к теме добродетелей святого: «Потом все, удивляясь *преуспеянию его во всех добродетелях,* как бы новоявленного Моисея, поневоле возвели его на игуменство братии» [14, с. 10]. С этого момента и начинается *третий*, описанный Даниилом Раифским, последний *этап* восхождения святого по лествице добродетелей. Из повествования уходит тема борьбы со

ствие Небесное. Они как бы накрадываются друг на друга. “Стояние” на одной ступени означает и пребывание в добродетели, и попрание какой-либо страсти» [6, с. 22].

[7] Даниил Раифский делает важное уточнение о том, как достигается это «крайнее очищение»: его «сей Веселеил послушания (т. е. святой Иоанн. — *Л.Д.*) начал, а Владыка небесного Иерусалима, пришедши, совершил Своим присутствием» [14, с. 7].

страстями, нет указания на грехи. Воссоздается этап жизни человека, достигшего совершенства, потому всё изображаемое в земном пространстве и во времени происходит одновременно — и в большей мере — в вечности и в пространстве Божественной благодати, почему и переход от жизни к смерти не нуждается в описании: «Иоанн приблизился к *таинственной горе*, *вшедши во мрак*, куда не входят непосвященные; и, *возводимый по духовным степеням*, принял *богоначертанное* законоположение и видение. Слову Божию отверз уста свои, привлек Духа, отрыгнул слово, и из *благого сокровища сердца* своего изнес слова благие. Он *достиг конца видимого жития в наставлении новых Израильтян*, т. е. иноков, тем одним отличаясь от Моисея, что *вошел в горний Иерусалим*, а Моисей, не знаю как, не достиг земного» [14, с. 10].

Прокомментируем этот отрывок. Вхождение в Божественный мрак на богословском языке означает и непостижимость Бога и одновременно достижение «Божественного света» (о Божественном мраке см.: [8, с. 20–36]). Здесь очень важно то, что Синай и Моисей связаны с этим понятием, так как именно на Синае Моисей *во мраке* встретился с Богом, о чем писал Н.О. Лосский, анализируя трактат Дионисия Ареопагита «О мистическом богословии»: «Путь восхождения, на котором мы постепенно освобождаемся от власти всего, что доступно познанию, Дионисий сравнивает с восхождением Моисея на гору Синай для встречи с Богом <…>. Только тогда, перейдя за пределы мира видимых и видящих, Моисей проникает в истинно-мистический мрак неведения» [8, с. 23].

И здесь *впервые в тексте* прямо звучит слово «ступени» в отношении духовного пути святого. И только после этого вхождения «в мрак» (здесь важна последовательность), где он, «*возводимый по духовным степеням, принял богоначертанное законоположение и видение*», только тогда он «Слову Божию отверз уста свои, привлек Духа, отрыгнул слово, и из благого сокровища сердца своего изнес слова благие», т. е. создает свое творение — но не *сам* от *себя*, а *Духом Святым*, что говорит о причастности его самого и созданного им творения Священному Преданию. Совершив этот труд, «*в наставлении новых Израильтян*» (т. е. словах книги своей) святой Иоанн Лествичник «*достиг конца видимого жития*». Таким образом, агиограф, завершая написание «словесной иконы» — образа святого в житии, явно ука-

зывает на пространство Божественного света, Вечное Царство Славы Божией, в котором находится святой Иоанн, о чем мы говорили выше, анализируя вступление.

И, наконец, о словесном выражении топоса *лествицы*, которого до финала мы не встречаем. Оно появляется в самом финале в словосочетании «богописанные скрижали». Причем этот топос связывается в житии вначале с подвигом личного восхождения по духовным ступеням к вершине — Божественной любви — и уже потом — с книгами, им написанными: «*Дух Святой говорил его устами*, свидетелями этому служат многие из тех, которые спаслись и доныне спасаются через него. <…> Свидетелем того же был и добрый Иоанн, преподобный наш пастырь (раифский игумен). Он и убедил сего *нового боговидца* усильными своими просьбами для пользы братий *сойти помышлением с горы Синайской* и показать нам *свои богописанные скрижали*, в которых наружно содержится руководство деятельное, а внутренно — созерцательное» [14, с. 10].

Таким образом, говоря о роли топоса Лествицы в кратком житии Иоанна Лествичника, отметим главное. Данный топос, призванный выражать ступени постепенного восхождения монаха к вершине добродетелей — Божественной вере, надежде, любви (Слово 30. О союзе трех добродетелей, то есть о вере, надежде и любви [15, с. 298-303]), в данном житии подчиняется закону иконичности (в значении термина, который предложил В. Лепахин, — как явление невидимого в видимом [5]), главной задаче — написания *лика святого*. Поэтому пространство Божественной вечности является главным, оно организует все пространство жития, и таким образом реализуется принцип обратной перспективы в житийном тексте. Последовательность ступеней заключается не в их временном поступательном изображении, а в самой идее иерархичности добродетелей и при этом последовательности аскетических подвигов в их связи. Образ святого Иоанна Лествичника в житии не становится иллюстрацией к его же книге, но являет собой Образец, результат совершенного им пути по этой духовной лестнице. Как об этом говорится в Предисловии к книге «Лествица»: («Предисловие Книги Сей, именуемой Скрижали Духовные»): «Мы признали за нужное прежде всего поместить в этой книге житие (преподобного) премудрого отца, чтобы читатели, взирая на его подвиги, удобнее поверили его учению» [15, с. 3].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Антонова М.В.* Сюжетные топосы в агиографии. Постановка вопроса // Вестник Брянского государственного университета. 2013. № 2. С. 172–175.

2 *Губарева О.В.* Икона как искусство: Эстетические традиции русской иконописи и современная визуальная культура. СПб.: Аргус СПб, 2022. 356 с.

3 *Дорофеева Л.Г.* Агиографическая топика в житии Иоанна Синайского (на материале старопечатного издания Лествицы 1647 г.) // Новый филологический вестник. 2022. № 3 (62). С. 106–124.

4 *Ключевский В.О.* Курс русской истории. 3-е изд. М.; Пг.: Гос. изд-во, 1923. Ч. 1. 464 с.

5 *Лепахин В.В.* Икона и образ // Икона в русской словесности и культуре: сб. ст. / сост. В.В. Лепахин. М.: Паломник, 2012. С. 1–71.

6 *Лепахин В.В.* Лествица как полифоничный символ духовной аскетической жизни // Вестник русского христианского движения. Париж, 1998. № 178. С. 5–28.

7 *Лопарев Хр.М.* Греческие жития святых VIII и IX веков: Опыт науч. классификации памятников агиографии с обзором их с точки зрения ист. и ист.-лит.: [Дис.]. Ч. 1. Пг.: Тип. Акад. наук, 1914. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Hrisanf_Loparev/grecheskie-zhitija-svjatyh-8-i-9-vekov/1 (дата обращения: 27.06.2023).

8 *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 288 с.

9 *Попова Т.Г.* К истории славянских переводов терминов πρωτεῖα и πρεσβεῖα (на материале Лествицы Иоанна Синайского) // Понятие первенства: истоки и контексты / отв. ред.: П.В. Ермилов, М.В. Грацианский. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 153–178.

10 *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб.: ИПП Искусство России, 2006. Т. 57. С. 431–500.

Источники

11 *Игум. Дионисий* (Шлёнов), свящ. Андрей Кордочкин. Иоанн Лествичник // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2011. Т. 24. С. 404–431.

12 Иоанн Лествичник. Лествица. М., 1647.

13 *Живов В.М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.: Гнозис, 1994. 112 с.

14 Краткое описание жития аввы Иоанна, игумена святой горы Синайской, прозванного схоластиком, поистине святого отца, составленное монахом раифским Даниилом, мужем честным и добродетельным // Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2006. С. 6–10.

15 Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2006. 445 с.

16 *Прохоров Г.М.* «Лествица» Иоанна Синайского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1989. [Вып. 2]: 2-я половина XIV — XV в. Ч. 2: Л–Я / отв. ред. Д.С. Лихачев. С. 13–17.

REFERENCES

1 Antonova, M.V. "Siuzhetnye toposy v agiografii. Postanovka voprosa" ["Plot Topos in Hagiography. To the Question Statement"]. *Vestnik Brianskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 2, 2013, pp. 172–175. (In Russian)

2 Gubareva, O.V. *Ikona kak iskusstvo: Esteticheskie traditsii russkoi ikonopisi i sovremennaia vizual'naia kul'tura* [*Icon as Art: Aesthetic Traditions of Russian Icon Painting and Contemporary Visual Culture*]. St. Petersburg, Argus SPb Publ., 2022. 356 p. (In Russian)

3 Dorofeeva, L.G. "Agiograficheskaia topika v zhitii Ioanna Sinaiskogo (na materiale staropechatnogo izdaniia Lestvitsy 1647 G.)" ["Hagiographic Topic in the Life (Vita) of John the Sinai (on the Material of the Old Printed Edition of the Ladder of 1647)"]. *Novyi filologicheskii vestnik*, no. 3(62), 2022, pp. 106–124. (In Russian)

4 Kliuchevskii, V.O. *Kurs russkoi istorii* [*A Course Book in Russian History*], part. 1, 3rd ed. Moscow, Petrograd, Gosudarstvennoe izdatel'stvo Publ., 1923. (In Russian)

5 Lepakhin, V.V. "Ikona i obraz" ["Icon and Image"]. *Ikona v russkoi slovesnosti i kul'ture* [*Icon in Russian Literature and Culture*], comp. and ed. V.V. Lepakhin. Moscow, Palomnik Publ., 2012, pp. 1–71. (In Russian)

6 Lepakhin, V.V. "Lestvitsa kak polifonichnyi simvol dukhovnoi asketicheskoi zhizni" ["The Ladder as a Polyphonic Symbol of Spiritual Ascetic Life"]. *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia*, no. 178. Paris, 1998, pp. 5–28. (In Russian)

7 Loparev, Khr. M. *Grecheskie zhitiia sviatykh VIII i IX vekov : Opyt nauch. klassifikatsii pamiatnikov agiografii s obzorom ikh s tochki zreniia ist. i ist.-lit. (Dis.)* [*Greek Lives of the Saints of the 8th and 9th Centuries: a Scientific Classification of Monuments of Hagiography with a Historical and Literary Review (Thesis)*], part 1. Petrograd, Academy of Sciences Publ., 1914. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Hrisanf_Loparev/grecheskie-zhitija-svjatyh-8-i-9-vekov/1 (Accessed 27 June 2023) (In Russian)

8 Losskii, V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviia. Dogmaticheskoe bogoslovie* [*Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology*]. Moscow, Tsentr "SEI" Publ., 1991. 288 p. (In Russian)

9 Popova, T.G. "K istorii slavianskikh perevodov terminov πρωτεῖα i πρεσβεῖα (na materiale Lestvitsy Ioanna Sinaiskogo)" ["On the History of Slavic Translations of the Terms πρωτεῖα and πρεσβεῖα (Based on the Material of the Ladder of John the Sinai)"]. Ermilov, P.V., and M.V., Gratsianskii, editors. *Poniatie pervenstva: istoki i konteksty. Kollektivnaia monografiia* [*Concept of Primacy: Origins and Contexts. A Collective Study*]. Moscow, St. Tikhon's Orthodox University Publ., 2022, pp. 153–178. (In Russian)

10 Rudi, T.R. "O kompozitsii i topike zhitii prepodobnykh" ["On the Composition and Topic of the Lives of Reverend"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 57, 2006, pp. 431–500. (In Russian)

***

Информация об авторе: Людмила Григорьевна Дорофеева — доктор филологических наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, ул. А. Невского, д. 14, 236041 г. Калининград, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3622-8379
E-mail: lgdorofeeva@mail.ru

Information about the author: Lyudmila G. Dorofeeva, DSc in Philology, Assistant Professor, Professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, A. Nevsky 14, 236041 Kaliningrad, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3622-8379
E-mail: lgdorofeeva@mail.ru

***

Для цитирования: *Дорофеева Л.Г.* Топос лествицы в Житии Иоанна Синайского (на материале Оптинского перевода «Лествицы») // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 312–328. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-312-328

For citation: Dorofeeva, L.G. "Topos of Ladder in the Life (Vita) of John the Sinai (Based on the Optina Translation of the 'Ladder')." *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 312–328. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-312-328

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПАМЯТНИКОВ ЛИТЕРАТУРЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0+821.113.6.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-331-342
https://elibrary.ru/UUYWNK

М.Ю. Люстров

ВИРДЖИНСКИЕ МЕДВЕДИ И МОСКОВИТСКИЕ КАБАНЫ: РУССКАЯ ТЕМА В ШВЕДСКОМ «КРАТКОМ РАССКАЗЕ О ВЕСТ-ИНДИИ, ИЛИ АМЕРИКЕ»

Аннотация: В предлагаемой статье объектом исследования является глава «О Вирджинии», включенная в изданную в Швеции в 1675 г. книгу «Краткий рассказ о Вест-Индии, или Америке, также называемой Новым Светом» и содержащая «русский» фрагмент. В названном разделе описывается вирджинская фауна и, кроме прочего, отмечается, что североамериканские дикие свиньи меньше «татарских и московитских». Глава «О Вирджинии» заимствована шведским переводчиком из книги голландского географа и директора Голландской Вест-Индской компании Йоханнеса де Лаэта «Новый мир, или Описание Вест-Индии» (1625 и 1633 г.и.) или содержащего «вирджинский» раздел его сочинения «сборника» «Описание Вирджинии, Новой Голландии, Новой Англии, острова Бермуды, Барбадос, Сен-Кристоф» (1651), и в них с русскими и татарскими сравниваются не дикие свиньи, а медведи. «Вирджинская» глава сочинения де Лаэта восходит к книге побывавшего в России капитана Джона Смита «Карта Вирджинии» (1612) или к ее сокращенному варианту, помещенному в IV главе «Пилигримов Пурчаса» (1625), и в них речь идет о медведях. В отличие от голландской, в латинской (1633) и французской (1640) версиях переложения сочинения Смита, выполненных тем же Лаэтом, «московитские и татарские» медведи заменены на медведей «северных». Шведский переводчик, имеющий все основания поступить так же, заменяет считающегося шведским «иконографическим национальным символом» (Х. Хеландер) медведя на дикую свинью и таким образом формулирует свое отношение к восточному соседу. В шведской версии указанный фрагмент становится эпизодом русско-шведской полемики.

Ключевые слова: шведская литература XVII в., английская литература XVII в., голландская литература XVII в., русская тема в европейской литературе XVII в.

Mikhail Yu. Ljustrov

VIRGINIAN BEARS AND MUSCOVITE BOARS: RUSSIAN THEME IN THE SWEDISH *SHORT STORY ON THE WEST INDIES, OR AMERICA*

Abstract: The article examines the chapter *On Virginia*, included in the book "Kort Berättelse om Wäst Indien eller America, Som elliest kallas Nya Werlden" published in Sweden in 1675 and containing a "Russian" fragment. The section describes the Virginian fauna and, among other things, notes that North American wild pigs are smaller than "Tatar and Muscovite." The chapter *On Virginia* was borrowed by the Swedish translator from the book "Nieuvve wereldt, ofte, Beschrijvinghe van West-Indien" (AD 1625 and 1633) by Dutch geographer and director of Dutch West Indies Company J. de Laeta or containing a "Virginian" section his works of the "collection" "Beschrijvinghe van Virginia, Nieuw Nederlandt, Nieuw Engelandt, en d'Eylanden Bermudes, Berbados, en S. Christoffel" (1651), and in them not wild pigs, but bears are compared with Russian and Tatar ones. The "Virginia" chapter of de Laeta's work goes back to the book of Captain J. Smith, who visited Russia, *A Map of Virginia* (1612) or to its abridged version, placed in chapter 4th *Purchas his Pilgrimes* (1625), and they deal with on bears. In contrast to the Dutch version, in the Latin (1633) and French (1640) versions of the arrangement of Smith's work, "Muscovite and Tatar" bears are replaced by "northern" bears. The Swedish translator, who has every reason to do the same, replaces the bear, which is considered the Swedish "iconographic national symbol" (H. Helander), with a wild pig and thus formulates his attitude towards the eastern neighbor. In the Swedish version the fragment becomes an episode of the Russian-Swedish controversy.

Keywords: Swedish literature of the 17th century, English literature of the 17th century, Dutch literature of the 17th century, Russian theme in European literature of the 17th century.

На протяжении XVII–XVIII вв. в Швеции выходили многочисленные сочинения, пространные рассказы или краткие заметки о нравах и поступках, как правило, неблаговидных, восточных соседей московитов.. Так, например, в посвященной королю Юхану III "Agon regius" (Стокгольм, 1620) проповедника, поэта и суперинтенданта Гетеборга Сильвестра Фригиуса (1572–1628) унижение Иваном Грозным шведского посольства Павла Юстена уподобляется унижению посольства царя Давида к аммонитскому царю Ханyну, а последующее покорение Понтусом Делагарди русских городов — взятию племянником и полководцем Давида Иоавом аммонитских

городов [20, s. 25–27]. В «Поздравительной проповеди» (Линчепинг, 1636), повествующей о заключенном в 1635 г. Штумсдорфском перемирии между Швецией и Польшей, пробст Петрус Эшилли (1586–1651) перечисляет окружающих шведов «соседей датчан», «воинственных поляков» и «грубых московитов или русских» [10, s. 5]. В книгу «Бронтология теологико-историческая» (Стокгольм, 1721) историка и проповедника Андреаса Ризелиуса (1677–1761) включен раздел «Достоверные рассказы об ударах молнии», в котором за статьей о пожаре в Линчепинге в 1422 г. следует рассказ о другом бедствии — разорении русскими Финляндии и сожжении ими Або в 1425 г. [22, s. 63]. В сочинениях, изданных во время русско-шведских войн, количество подобных фрагментов, что естественно, увеличивается, и примеры такого рода отзывов можно множить до бесконечности.

Особую группу составляют шведские тексты, России специально не посвященные, пропагандистскими не являющиеся и оценочных «русских фрагментов» не содержащие; в таких шведских сочинениях обнаруживаются отдельные известные шведскому автору факты, к характеристике русских прямого отношения не имеющие, являющиеся дополнительной информацией и в каких-либо объяснениях или комментариях не нуждающиеся. Так, в пространном названии «Календаря» (Стокгольм, 1617) астронома и переводчика Сигфрида Форсиуса (ок. 1560–1624) указывается, что от сотворения мира текущий год 5579, для русских же он 7125, во включенном же в книгу «прогностиконе» дважды упоминаются солнечные затмения, случившиеся в Московии и Татарии [12, s. 49]. В рукописном тексте начала XVII в. “Antiqitates Scanzianæ de Upsalici Orbis Insignibus & Scripturæ Mysteriis” антиквара и королевского библиотекаря Йоханеса Буреуса (1568–1652) представлено написание слова Бог на иврите, греческом, латинском, сирийском, чешском, египетском, персидском, арабском, русском и некоторых прочих языках (“Nominis Dei resolution, seu Tetragrammaton”) [8, s. 190]. В той же рукописной книге обнаруживается лист с экзотическими алфавитами: сирийским, арабским («которым пользуются турки, татары, персы»), эфиопским, армянским и «московитским» (“Muscovitarum: А (A), Б (b), В (v), Г (gh), Д (d), Е (e), Ж (z)…” [8, s. 77]. На следующем же листе рукописи даны названия букв разных, в том числе и русского, алфавитов

("Muscovitarum ex Interpretibus — As, buchi, wedi, glagol, dobro, jest, szivete, szelo, szemlea..." [8, s. 78]). В приложении к книге "Fängelse-Schola..." (Стокгольм, 1644) "Nosce te ipsum" помещено рифмованное жизнеописание незаконнорожденного сына короля Карла IX и бывшего польского пленника Карла Гюлленхейма, в котором, кроме прочего, отмечается, что во время новой войны его счастье было относительным и под Псковом и Новгородом он делал то, что обязан делать фельдмаршал [13, s. 14].

Подчас же шведский автор исключает из переводного текста русские реалии, присутствовавшие в нем изначально. Так, если в «Росписи Китайскому государству, и Лобинскому, и иным государствам» Иван Петлин отмечает, что в Широкагле «башни так же, что московские» [3, с. 35], а «боры у манатей, что у наших старцов» [3, с. 33], то шведский переводчик эти мало что говорящие его читателям сравнения опускает. Правда, к последовательности шведский автор не стремится и в переводе фразы «у ворот городовых своды так же, что у русских городов» [3, с. 32] «на русский манер» ("på thet Ryska Maneret" [9, s. 248]) сохраняет и, разумеется, не никак комментирует.

Во всех приведенных примерах появления «русских» фрагментов выглядит вполне обоснованным, идет ли речь о бывших русско-шведских военных конфликтах, соседской экзотике или выполненных русским автором описаниях далеких земель. Специального внимания, на мой взгляд, заслуживает шведский перевод сочинения, с русской темой никак не связанного и при этом содержащего примечательное и труднообъяснимое упоминание России. Речь идет об изданном в 1675 г. «Кратком рассказе о Вест-Индии, или Америке, также называемой Новым Светом».

Большую часть книги составляет описание Южной Америки, Северная же Америка представлена лишь Вирджинией, интерес к которой вызван, по всей видимости, ее соседством с закончившей свое существование в 1655 г. Новой Швецией. Примечательно, что в состав изданной в Стокгольме в 1696 г. книги «Катехизис Лютера, переведенный на американско-вирджинский язык» входит карта Новой Швеции, обстоятельное предисловие и, кроме катехизиса, шведско-вирджинский разговорник.

В главе «Краткого рассказа» «О Вирджинии» описывается ее географическое положение, объясняется происхождение назва-

ния, рассказывается о реках, горах, об образе жизни индейцев и вирджинской фауне. Среди животных неизвестный шведский автор (возможно, бакалавр философии, помощник судьи, переводчик политико-экономических трудов и землеописаний Амбросиус Нидельберг) называет как диковинных, так и хорошо известных, по внешнему виду и размерам сопоставимых с «нашими» («их зайцы не больше наших кроликов», «бобры похожи на наших водяных собак» [15, s. 9]). Поскольку переводом «Краткий рассказ» не объявлен, надо понимать, что речь здесь идет о зверях и птицах Швеции. При этом, кроме «наших», американские животные сравниваются с животными других стран; например, утверждается, что вирджинские «дикие свиньи меньше, чем татарские и московитские» [15, s. 9]. Кажется, шведский автор имеет полное представление об американской, шведской, татарской и русской фауне и просвещает шведского читателя.

Достоверность приведенных в «Кратком рассказе» сведений сомнений не вызывает, хотя в трудах европейских авторов XVI — начала XVII в. о вирджинских диких свиньях не говорится ни слова. Например, в переведенной в России Космографии Меркатора в разделе о Вирджинии, в частности, сообщается: «И зверей всяких разных во многих местах родится множество, то есть медведей, еленей, лвов, волковъ, заицевъ, тѣми зверми тамошние жилцы кормятся» [6, л. 940].

Безусловно, шведскому автору было известно об обилии диких свиней в современной ему Вирджинии; сравнение же тамошних свиней с татарскими и московитскими является его фантазией. «Русский» фрагмент «Краткого рассказа» обнаруживается в изданной в Оксфорде в 1612 г. книге капитана Джона Смита (1580–1631) «Карта Вирджинии: с описанием страны, товаров, людей, правительства и религии», и в нем сказано, что меньше московитских и татарских выглядят вирджинские медведи [23, p. 14]. Сокращенный вариант книги Смита был напечатан в четвертом томе изданной в Лондоне в 1625 г. книги Самюэля Пурчаса (ок. 1577–1626) «Пилигримы Пурчаса» («Глава III. Описание Вирджинии капитаном Джоном Смитом»), указанный фрагмент сохранен здесь без изменений, и в нем также фигурируют татарские и московитские медведи, своими размерами вирджинских превосходящие [21, p. 1695].

Примечательно, что в той же Космографии Меркатора огромный размер русских медведей (как, впрочем, волков и бизонов) подчеркивается специально, о вирджинских же медведях сказано лишь, что они существуют, и на их величине внимание не акцентируется [1, с. 500]. При этом медведи, в отличие от диких свиней, в ранних описаниях Вирджинии упоминаются обязательно: например, фаворит Елизаветы I и организатора первой английской североамериканской экспедиции Уолтер Рэли в своем рассказе обращает внимание на черный цвет тамошних барибалов [7, p. 71]. Попавшее же в книгу Смита сравнение вирджинских медведей с московитскими и татарскими является вполне обоснованным, поскольку в самом начале XVII в. Смит оказался в России и о тамошней, как и об американской, фауне мог составить собственное мнение.

Возможно, замена медведей на диких свиней произошла в издании, ставшем источником шведского описания Америки. На эту роль могут претендовать несколько европейских описаний Вест-Индии. Например, в 1631 г. вышла (в 1655 г. была переиздана) книга немецкого теолога, переводчика, редактора и корректора Иоганна Людвига Готфрида (1584–1633) «Новый мир и американская история», содержащая указанный фрагмент сочинения Смита. Как и в английском варианте, в немецкой версии речь идет о медведях, диких же свиней Готфрид не упоминает ни разу. Правда, этот текст на шведский язык переведен не был и источником «Краткого рассказа» быть не мог: в отличие от английской и шведской книг, в немецком издании отсутствует упоминание мускусной крысы — ондатры [14, p. 177].

Наиболее вероятным источником шведского «Краткого рассказа» можно считать изданную в 1625 г. (и переизданную в 1630 г.) книгу «Новый мир, или Описание Вест-Индии» голландского географа и директора Голландской Вест-Индской компании Йоханнеса де Лаэта (1593–1649). В отличие от Готфрида, автор голландской версии упоминает всех перечисленных Смитом животных Вирджинии и, не отступая от английского оригинала, утверждает, что крупнее вирджинских выглядят татарские и московитские медведи [17, p. 97]. Правда, не вполне понятно, к какому именно голландскому изданию обращался шведский автор. В книге «Катехизис Лютера, переведенный на американско-вирджинский язык» читается краткий рассказ о племени магавков (с прибавлением четырехстраничного словаря их языка)

и обильно цитируется вышедшее в Амстердаме в 1651 г. сочинение голландского проповедника Йоханнеса Мегаполенсиса (ок. 1603 – ок. 1670), названное здесь «Описанием индейцев-магавков» [19, s. 155]. «Краткий очерк» Мегаполенсиса о племени магавков в «Новых Нидерландах» был опубликован в 1644 г. и отдельной главой с указанием имени автора вошел в изданную в 1651 г. книгу «Описание Вирджинии, Новой Голландии, Новой Англии, острова Бермуды, Барбадос, Сен-Кристоф» [7, p. 42–49]. Кроме труда Мегаполенсиса, книга включает описание путешествия Джованни да Верраццано и упоминавшиеся работы Уолтера Рэли и Джона Смита, в том числе и главу о животных Вирджинии, полностью повторяющую одноименную главу из книги Лаэта. Естественно, и в этом издании североамериканские медведи сравниваются с медведями московитскими и татарскими [7, p. 54, 55].

При этом в выполненных самим Лаэтом переводах «Нового мира» на латинский (1633) и французский (1640) языки автор отступает как от своего, так и от исходного текста Смита и сравнивает медведей Вирджинии не с татарскими и московитскими, а с «северными» [18, p. 82; 16, p. 89]. Важный для Смита «русский» фрагмент «Карты Вирджинии» был скопирован Готфридом и де Лаэтом и изменен в последующих переложениях голландского текста. Изменяться же могло или место обитания медведей, сопоставимых с вирджинскими, или сами сравниваемые звери.

Шведский переводчик, проявивший значительную самостоятельность и голландский оригинал существенно сокративший, имел все основания сравнить вирджинских медведей с медведями «северными», «нашими» или шведскими, живущими в тамошних лесах в больших количествах (например, из книги аббата Жана-Жозефа д`Экспийи “Le géographe manuel” {в русском переводе, изданном в 1765 г., — «Дорожная география»} следует, что в Швеции «обитает множество медведей, лис, лосей, орлов, соколов и других хищных птиц» [11, p. 104]). В Англии же, животных которой Смит активно сравнивает с вирджинскими (например, упоминает «наших английских лис» [23, p. 14]), медведи не встречались, и английский автор оказывается перед необходимостью искать для сопоставления с американскими зверями зверей других стран. У европейского читателя, не знакомого с биографией капитана Смита, могло создаться впечатление, что мед-

ведь — животное исключительно русское или татарское, и оно противоречило принятому в Швеции убеждению, что медведь — животное шведское и с этой страной ассоциирующееся.

По замечанию Ханса Хеландера, Швеция, расположенная под созвездиями Большой и Малой Медведиц, получила название Björnrike (государство медведей), медведь стал шведским «иконографическим национальным символом», и его образ неоднократно встречается в наполненной астрономической символикой шведской барочной поэзии [4, p. 369, 394]. Среди поэтов XVII–XVIII вв. шведского медведя упоминают, например, француз Эверт Йоллюве (1604–1662), шведы Улоф Хермелин (1658–1709), Улоф Рудбек-младший (1660–1740) и Юхан Холмберг, при описании русско-шведской войны 1741–1743 гг. использовавший рифму Örnar — Björnar (русские орлы — шведские медведи) и назвавший шведов гиперборейскими медведями [2, с. 133, 134].

При этом шведский переводчик посчитал необходимым «русский» фрагмент голландского перевода книги Смита преобразовать не в правильный, на его взгляд, «шведский», но в инвективный. Вместо «своих» медведей он упоминает малоприятных диких свиней, в шведской литературе XVII в. с Россией периодически ассоциировавшихся. Например, в астропоэтическом стихотворении "Discursus Astropoeticus" «отец шведской поэзии» и «шведский Малерб» Георг Шернъельм (1598–1672) использует анаграмму Susrus — Russus (лат. sus — кабан, свинья), намекая тем самым на грубость и нецивилизованность русских, в 1656 г. начавших против Швеции новую войну [5, s. 689]. Дикими свиньями в шведской литературе могли называться агрессивные и наносящие ущерб иноплеменники. Например, в переведенной Эриком Шродерусом (1580–1647) «Истории христианской церкви» (1635) Лукаса Озиандера (1534–1604) дикой свинье, которую Бог может послать в «Германский прекрасный сад», уподобляется «турецкий род» [24][1].

Надо понимать, для шведского автора «Краткого рассказа» достоверность описания вирджинской фауны актуальна меньше, чем

[1] При этом об обилии в России кабанов шведский автора наверняка знает. В той же Космографии Меркатора, кроме прочего, говорится, что в России «леса великие, а в них зверей, зубров, еленей, медведей, волков, коз диких, кабанов, лисиц, куниц, зайцов и иных всяких множество есть» [1, с. 500].

возможность уязвить восточного соседа, пренебрежение к которому проявляется в каждой детали перевода «русского» фрагмента. Если во всех европейских версиях рассказа о Вирджинии называются животные «московитские и татарские», то в шведском варианте эта последовательность изменяется, и о крупных диких свиньях говорится, что они «татарские и московитские». Изменение это кажется немотивированным и потому весьма показательным.

Нет сомнения, что в русском переводе английского, немецкого или голландского текста указанный фрагмент изменений бы не претерпел, и в нем фигурировали бы русские и татарские медведи, своими размерами вирджинских превосходящие, однако о существовании русского варианта сочинения капитана Смита на сегодняшний момент какие-либо сведения отсутствуют.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Кошелева О.Е.* Русский перевод 1637 года главы о Московии в «Атласе» Герарда Меркатора // Русский Сборник. Исследования по истории России. М.: Модест Колеров, 2018. Т. XXIV: Московия в свидетельствах иноземцев / отв. сост. тома И.В. Дубровский. С. 473–517.

2 *Люстров М.Ю.* Русско-шведские литературные связи в XVIII веке. М.: ИМЛИ РАН, 2006. 277 с.

3 *Покровский Ф.И.* Путешествие в Монголию и Китай сибирского казака Ивана Петлина в 1618 году (Мнимое путешествие атаманов Ивана Петрова и Бурнаша Ялычева в 1567 г.). СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1914. 48 с.

4 *Helander H.* Neo-Latin Literature in Sweden in the Period 1620–1720. Stylistics, Vocabulary and Characteristic Ideas. Uppsala: Uppsala universitet, 2004. 628 p.

5 Samlade skrifter av Georg Stiernhielm. Första delen. Poetiska skrifter. Andra bandet. Kommentar. Stockholm: Utgiven av Johan Nordström och Bernt Olsson, 1976. 731 s.

Источники

6 Космография Герарда Меркатора // НИОР РГБ. Ф. 173.I (Фундаментальное собрание библиотеки МДА). № 101.

7 Beschrijvinghe van Virginia, Nieuw Nederlandt, Nieuw Engelandt, en d'Eylanden Bermudes, Berbados, en S. Christoffel. Dienstelijck voor elck een derwaerts handelende, en alle voort-planters van nieuw colonien. Met kopere figuren verciert". Amsterdam: By Joost Hartgers, 1651. 88 p.

8 *Bureus J.* Antiqitates Scanzianæ de Upsalici Orbis Insignibvs & Scriptvræ Mysteriis. Kungl. Biblioteket. Handskrifter. F. a. 3.219 s.

9 Een reesa ifrån Muszcow till China genom Mongul och Cataija öfwer Strömen Obij Förrättad aff een Rysk Gesandt som til then stoore Tartaren Niuki war skickadh / Een kort Beskriffning Uppå Trenne Resor och Peregrinationer sampt Konungarijket Japan. Tryckt på Wisingsborgh aff Hans HögGrefl: Nådhes Rickz Drotzens egen Booktryckiare Thersammestädes Johann Kankel, 1667. 256 s.

10 *Escilli P.* Gratulations Predikan/ Fridzens Gudhi/ Sampt alles wår Nådigha/ och Fridsamma Öfwerheet För then slutna Frijdh och Wapnahwijlo 1635 medh the Poler vthi 26 år. Linköping: Tryckt aff Christopher Günther, 1636. 103 s.

11 *Expilly J.J.* Le géographe manuel, contenant la description de tous les pays du monde... Paris: Chez Le Jay, Libraire, rue Saint-Jacques, au Grand Corneille, 1777. 386 p.

12 *Forsius S.A.* Almanach Til thet Åår Christi M DC XVII. Som är / Ifrå Werldennes begynnelse 5579. Effter thet Ryska åhrtalet 7125… Stockholm: Tryckt hos Ignatius Meurer, 1616. 50 s.

13 Fängelse-Schola… Appendix. Begrijper uthi sigh Nosce te ipsum eller Kenn tigh sielff… Stockholm: Tryckt aff Ignatius Meurer, 1644. 30 s.

14 *Gottfried J.L.* Newe Welt und Americanische Historien. Frankfurt am Main: Merian, 1631. P. 562.

15 Kort Berättelse om Wäst Indien eller America, Som elliest kallas Nya Werlden. [Wijsningsborg, Johan Kankel], 1675. 42 s.

16 *Laet J.* L’histoire du nouveau monde ou Description des Indes Occidentales, contenant dix-huict liures. A Leyde: Chez Bonauenture & Abraham Elseuiers, Imprimeurs ordinaires de l’Vniversité, 1640. 632 p.

17 *Laet J.* Nieuvve wereldt, ofte, Beschrijvinghe van West-Indien: wt veelderhande schriften ende aen-teeckeninghen van verscheyden natien. Tot Leyden: In de druckerye van Isaack Elzevier, 1625. 510 p.

18 *Laet J.* Novus orbis seu Descriptionis Indiae Occidentalis, libri XVIII. Lugd. Batav. [i.e. Leiden]: Apud Elzevirios, 1633. 690 p.

19 Lutheri Catechismus Öfwersatt på American-Virginiske Språket. Stockholm: Tryckt uhti thet af Kongl. Maytt. privileg. Burchardi Tryckeri af J.J. Genath, 1696. 160 s.

20 *Phrygius S.* Agon regius; Konglige Majesteetz Swerige etc. H. Johans III. Frimodelige Dödzkamp… Stockholm: [Ignatius Meurer], 1620. 145 s.

21 *Purchas S.* Hakluytus posthumus, or Purchas his Pilgrimes. Contayning a history of the world, in sea voyages, & lande-travells, by Englishmen and others... London: Imprinted for H. Fetherston, 1625. V. 4. 1974 p.

22 *Rhyzelius A.O.* Herrans Jesu Namn! Brontologia Theologico-Historica, Thet är Enfaldig Lära Och sanferdig Berettelse om Åske-Dunder, Blixt och Skott. Stockholm: Tryckt hos Kongl. Antiq. Archiv. Boktr., 1721. 132 s.

23 *Smith J.* A map of Virginia: With a description of the countrey, the commodities, people, government, and religion. Oxford: Printed by Joseph Barnes, 1612. 109 p.

24 Svenska Akademiens ordbok. URL: https://www.saob.se/artikel/?seek=vildsvin&pz=1#U_V871_225481 (дата обращения: 15.05.2023).

REFERENCES

1 Kosheleva, O.E. "Russkii perevod 1637 goda glavy o Moskovii v «Atlase» Gerarda Merkatora" ["Russian Translation of the 1637 Chapter on Muscovy in the 'Atlas' by Gerard Mercator"]. *Russkii Sbornik. Issledovaniia po istorii Rossii* [*Russian Collection. Studies on History of Russia*], vol. 24: Moskoviia v svidetel'stvakh inozemtsev [Muscovy in the Testimonies of Foreigners], comp. of vol. I.V. Dubrovskii. Moscow, Modest Kolerov Publ., 2018, pp. 473–517. (In Russian)

2 Liustrov, M.Iu. *Russko-shvedskie literaturnye sviazi v XVIII veke* [*Russian-Swedish Literary Relations in the 18th Century*]. Moscow, IWL RAS Publ., 2006. 277 p. (In Russian)

3 Pokrovskii, F.I. *Puteshestvie v Mongoliiu i Kitai sibirskogo kazaka Ivana Petlina v 1618 godu (Mnimoe puteshestvie atamanov Ivana Petrova i Burnasha Ialycheva v 1567 g.)* [*Journey to Mongolia and China by the Siberian Cossack Ivan Petlin in 1618 (Imaginary Journey of Atamans Ivan Petrov and Burnash Yalychev in 1567)*]. St. Petersburg, Tipografiia Imperatorskoi Akademii Nauk Publ., 1914. 48 p. (In Russian)

4 Helander, Hans. *Neo-Latin Literature in Sweden in the Period 1620–1720. Stylistics, Vocabulary and Characteristic Ideas*. Uppsala, Uppsala universitet, 2004. 628 p. (In English)

5 *Samlade skrifter av Georg Stiernhielm. Första delen. Poetiska skrifter. Andra bandet. Kommentar*. Stockholm, Utgiven av Johan Nordström och Bernt Olsson, 1976. 731 p. (In Swedish)

***

Информация об авторе: Михаил Юрьевич Люстров — доктор филологических наук, профессор РАН, заведующий отделом древнеславянских литератур, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия; профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Миусская пл., д. 6, 125993 г. Москва, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8475-0700

E-mail: mlustrov@mail.ru

Information about the author: Mikhail Yu. Ljustrov, DSc in Philology, Professor of the Russian Academy of Sciences, Head of Old Slavic Literature Department, 1) A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia; Professor, 2) Russian State University for the Humanities, Miusskaya sq. 6, 125993 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8475-0700

E-mail: mlustrov@mail.ru

***

Для цитирования: *Люстров М.Ю.* Вирджинские медведи и московитские кабаны: русская тема в шведском «Кратком рассказе о Вест-Индии, или Америке» // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 331–342. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-331-342

For citation: Ljustrov, M.Yu. "Virginian Bears and Muscovite Boars: Russian Theme in the Swedish 'Short Story on the West Indies, or America'." *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 331–342. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-331-342

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-343-356
https://elibrary.ru/VJRYUL

М.В. Каплун

«АНТИПРОТЕСТАНТСКИЕ» ВИРШИ ИВАНА НАСЕДКИ-ШЕВЕЛЕВА И МИХАИЛА РОГОВА 1620–1640-х гг.: К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Аннотация: «Антипротестантские» или, вернее, «антилютерские» и «антикальвинские» вирши Михаила Рогова и Ивана Наседки-Шевелева, написанные в период с 1620 по 1640-е гг., во многом отвечали веяниям своего времени. Нетерпимое отношение к еретическим вероучениям различных иностранцев в Московии, религиозно-философская литературная полемика, политические реалии тех лет — все это нашло отражение в виршевой поэзии, продолжающей традиции антипротестантских трактатов, известных на Руси с XVI в. Анализ идейно-художественного своеобразия «антипротестантских» виршей, сложившихся в первой половине XVII в. благодаря усилиям деятелей московского Печатного двора, позволяет говорить о некоторых общих аспектах поэтики произведений религиозно-догматического характера. Но, несмотря на схожесть художественных установок двух авторов, «Изложение на люторы» Наседки-Шевелева и «антипротестантские» вирши в «Предисловии» Рогова к «Кирилловой книге» с точки зрения поэтики вовсе не представляют собой единый художественный текст, идентичный в стилевом отношении, о чем говорят разные подходы к обращению и именованию протестантских идеологов и течений. В виршах, с одной стороны, чувствуется знание базовых основ протестантизма, с другой стороны, отсутствует понимание теологических отличий лютеранства и кальвинизма. Поэзия Наседки-Шевелева и Рогова свидетельствует о желании авторов в своем стиле восполнить эти пробелы, красочно рассказав об особенностях лютеранской доктрины в негативном ключе, необходимом для создания острополемического произведения.

Ключевые слова: вирши, антипротестантские сочинения, поэзия XVII в., поэтика, стиль, полемика.

Marianna V. Kaplun

"ANTI-PROTESTANT" VERSES BY IVAN NASEDKA-SHEVELEV AND MIKHAIL ROGOV IN THE 1620-1640S: ASPECT OF INTERPRETATION

Abstract: "Anti-Protestant" or, rather, "anti-Luther" and "anti-Calvin" verses by Mikhail Rogov and Ivan Nasedka-Shevelev, written in the period from the 1620s to the 1640s largely responded to the time trends. The intolerant attitude towards the heretical creeds of various foreigners in Muscovy, the religious and philosophical literary controversy, the political realities of those years — all this was reflected in verses poetry, which continues the tradition of anti-Protestant treatises known in Old Russia since the 16th century. Analysis of the ideological and artistic originality of the "anti-Protestant" verses that took shape in the first half of the 17th century, thanks to the efforts of the figures of the Moscow Printing House, allows us to talk about some general aspects of the poetics of works of a religious and dogmatic nature. However, despite the similarity of the artistic attitudes of the two authors, Nasedka's *Exposition on Luthors* and the "anti-Protestant" verses in the Rogov's *Preface* to *Cyril's Book* from the point of view of poetics do not at all represent a single literary text that is identical in style, as they say different approaches to addressing and naming Protestant ideologists and movements. In the verses on the one hand, one feels the knowledge of the basic foundations of Protestantism, on the other hand, there is no understanding of the theological differences between Lutheranism and Calvinism. The poetry of Nasedka-Shevelev and Rogov testifies authors' desire to fill these gaps in their own style, colorfully talking about the features of the Lutheran doctrine in a negative way, necessary to create a sharply polemical work.

Keywords: verses, anti-Protestant writings, poetry of the 17th century, poetics, style, controversy.

В 1620–1640-х гг. в свет выходит цикл «антипротестантских» виршей священнослужителей, публицистов, поэтов Ивана Васильевича Наседки-Шевелева (1570 — ок. 1660) и Михаила Стефановича Рогова (конец XVI в.— вторая половина XVII в.). Трактат Ивана Наседки-Шевелева «Изложение на люторы» («Написание о лютом враге Мартине. О римских и латынских папежах»), написанный в 1623 г., и стихотворный комментарий к нему оказал значительное влияние на формирование «антипротестантского» текста в русле литературной религиозной полемики первой половины XVII в. В 1644 г. в составе догматико-полемического сборника, напечатанного по указу царя

Михаила Федоровича Романова и известного под названием «Кириллова книга» («Книга иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иеросалимского, на осьмый век»), в качестве предисловия к книге публикуются вирши религиозного толка авторства служителя московского Печатного двора Михаила Рогова, содержащие обличительные стихи на представителей иных конфессий и вероисповеданий[1]. Известно, что формирование сборника проходило в несколько этапов. Многочисленные изменения были внесены непосредственно во время подготовки книги, о чем говорит некоторая неоднородность сборника (см.: [11, с. 682–684]). «Предисловие» Рогова можно назвать полемически-реакционным ответом на возможность брака между царевной Ириной Михайловной Романовой и сыном датского короля Кристиана IV графом Вальдемаром (см.: [1; 4; 5]). Принято считать, что «Изложение на люторы» Наседки-Шевелева было активно использовано Роговым при написании своего виршевого предисловия (хотя не исключено, что Наседка-Шевелев принимал и непосредственное участие в его составлении во время работы над книгой)[2].

Для того чтобы понять принципы художественного конструирования «антипротестансткого» стихового текста первой половины XVII в., необходимо обратиться к эстетическим взглядам авторов виршей. Наседка-Шевелев был известен как полемист-богослов. С 1615 г. он вместе с Дионисием Зобниновеким и Арсением Глухим занимался исправлением богослужебных книг. В 1619 г. Наседка-Шевелев составил два сочинения в защиту правки «Требника» (против критиковавшего эту правку Антония Подольского), за что вместе с другими справщиками был на время отлучен от церкви [9, с. 659–660]. Что касается истории создания «Изложения на люторы», то здесь стоит обратиться к посольской службе автора. В 1621–1622 гг. Наседка-Шевелев участвовал в посольстве в Данию, дипломатической целью которого было сватовство царя Михаила Федоровича к племяннице датского короля Кристиана IV Доротее-Августе. В действительности, в задачи Наседки-Шевелева входило более глубокое изучение основ-

[1] Подробный анализ исторического контекста возникновения «Кирилловой книги» принадлежит С.В. Волкову, см.: [1].

[2] Как указывает С.В. Волков, в работе над «Кирилловой книгой», которая началась в 30-е гг. XVII в., принимал активное участие и Иван Наседка-Шевелев, см.: [1].

ных расхождений протестантизма с православным вероучением [9, с. 659–660]. После поездки он составил «антипротестантское» сочинение «Изложение на люторы», представляющее собой обширный компилятивный сборник, частью заимствованный из сочинений архимандрита Киево-Печерской лавры Захария Копыстенского. В этом полемически-сатирическом произведении против лютеранства есть обширные вставки рифмованного говорного стиха — несиллабических виршей. Со второй половины 1638 г. Наседка-Шевелев служил в Московском печатном дворе, с 1649 г. возглавлял Книжную справу Печатного двора [9, с. 659–660]. В начале 1640 г. Михаил Рогов, прослывший образованным человеком, знакомым не только с богослужебными книгами, но и с современной учительной и полемической литературой, был назначен главным книжным справщиком при Московском печатном дворе. В 1642 г., за два года до выхода «Кирилловой книги», под его наблюдением и при деятельном участии вышла книга о почитании святых икон «Соборник, слова избранные о чести св. икон и поклонении» в соавторстве с Наседкой-Шевелевым и др. (см.: [4, с. 749; 13, с. 309]).

Объединение двух служителей Печатного двора при работе над виршами религиозно-догматического характера должно было продолжить традиции «антипротестантской» и «антикатолической» полемики, сложившейся в русской публицистике на рубеже XVI–XVII вв. Как указывает С.В. Волков, «несмотря на появление на Руси антипротестантских трактатов уже в XVI в., в русской письменности ощущался сильный недостаток информации об этом течении» [1][3]. Однако задача авторов была в следовании определенным правилам изображения «лютеранской ереси», а не в детальном погружении в протестантскую теологию. Тем не менее в «Предисловии» Рогов упоминает два направления протестантизма:

[3] В качестве источников информации о «лютеранской ереси» для авторов виршей можно указать следующие сочинения: «Книга о Троице», «Книга об образех», «О Люторе и его ереси» [1]. Последний трактат входил в состав сборников XVII–XVIII вв. в контексте глав из книги свт. Кирилла Иерусалимского и др. «О римском падении…», «О Люторе и его же ереси…», «О фрязех и о прочих латынех и о мудрствующих с ними…», см.: [12].

<…> и с теми еретики — и с римляны, и с
люторы, и с *калвины* о вере претися,
чтобы им, окаянным, высокоумным не мнетися
и нашея бы православныя християньския веры не
охуждати <…> [14][4]

Если с историей появления лютеран на Руси во время написания виршей в целом все ясно, то обращение к кальвинизму требует дополнительных разъяснений. Можно сделать предположение, что в древнерусскую полемическую книжность кальвинистские теории попали не в последнюю очередь благодаря политической деятельности французского профессионального солдата, автора ценного литературного источника о Русском государстве начала XVII в. Жака Маржерета (1565–1619). Известно, что после смерти Годунова (13 (23) апреля 1605) Маржерет нанялся к Лжедмитрию I, который поручил ему роту немецких алебардистов. Лжедмитрий оказывал Маржерету особое внимание и с большим интересом слушал его рассказы о Франции, с которой собирался наладить дипломатические отношения (см.: [7, с. 612; 8]). Вряд ли деятельность Маржерета реально могла способствовать распространению кальвинистского учения на Руси, однако в виршах Рогова не раз встречается обращение к «калвинству» как к реальной угрозе, от которой стоит «вооружатися» и «заграждати[ся]», пусть и строго в связке с «люторством»: «…ариянство и люторство, и *калвинъств*о обличиша»; «Аще *Мартин* и *Калвин* вся немцы прельстиста, / Часть себе и жребий со диаволом получиста»; «И противу тех *люторцов* и *калвинцов* вооружатися, / Како бы паки уста их и язык сим божественым писанием / Заграждати» [14].

Несмотря на общий полемический пафос обоих произведений, «Предисловия» Рогова и «Изложения на люторы» Наседки-Шевелева, Рогов в большей степени говорит о направлениях протестантизма, «люторстве» и «калвинъстве», в то время как Наседка-Шевелев в основном обращается напрямую к Лютеру и Кальвину как идеологам «лукавого учения»:

[4] Здесь и далее курсив мой. — *М.К.*

<…> Аще и прелютый враг, *Мартин*, такову прелесть учинил,
И злый ученик его *Калвин* тако же превратил <…>
<…> Такоже и тот окаянный *Мартин* во всех немцах прославляется,
Яко же и выше речей, за еретическое то злое составление
И за бесчисленное душам человеческим погубление.
Явися злодей се бо настоящий седмыя тысящи лет,
Учинися в ней таковый злый навет,
Во втором сте четыредесят в седмое лето
Таковое злое умышленное дело доспето.
И научи себе злаго того ученика *Калвина*,
Его же, злодея, учение сладко яко осина <…>
<…> Той же *Лютор Мартин* хулным своим языком <…> [10].

Стоит отметить, что даже в именовании протестантской веры Наседка-Шевелев использует фамилию Лютора, но со строчной буквы (включая заглавие), а не употребляет, как было принято, «лютерство»: «По-русски же видим их: отворены *люторем* во ад две Дирки»; «Всяк убо *лютор* пленицами своими да свяжется»; «И яко во тме или во мраце всяк *лютор* от него ходит» [10].

Рогов прямо указывает на то, что «сия добрая книга» служит своеобразным ответом на все еретические учения и возникла с благословения государя, действующего монарха Михаила Федоровича Романова, если рассматривать дату выхода книги 1644 г. Но в дальнейшем с 1645 г. обращение могло быть адресовано уже Алексею Михайловичу Тишайшему[5]. Как указывает Е.И. Филина, «при Михаиле Федоровиче лютеранам и кальвинистам было дозволено свободно отправлять свой культ в своих особых церквах», что провоцировало движение против иноземцев, включая литературную борьбу [4, с. 750]:

Предваршему же убо по сих написанию,
по краегранесию имуще сложение сицево
люботрудне чтущым книгу сию:
Государьским повелением сия предобрая книга на них,
злодеев, учинена.

[5] Подробнее об эволюции взглядов на протестантов в эпоху второго Романова см.: [2, с. 16–31].

От многих божественных писаней аки мечь изострена,
Светлым богодухновенным писанием утвержена,
По царьскому же паки речению, печатным сим тиснением
Воображена [14].

Наседка-Шевелев в своих виршах вместо русского монарха упоминает датского короля с целью создать определенное настроение против западной знати и еретического учения, активно используя лексику с негативной окраской «ненавидети», «блудная», «срамота», вменяя датскому монарху грех гордыни и сравнивая его с сатаной:

Дива убо есть велика та палата видети,
Христианом же истинным зело ю достоит ненавидети.
Златом убо и сребром много устроена телеснаго та,
В них же тайна блудная вся открыта срамота,
Их же блудным рачителем в виде зрети утешно,
Конец же зрения есть мучение вечно безутешно.
В толику убо гордость *король он Христианус* произыде,
Яко же и сатана на северныя горы мыслию взыде:
Горе убо устроил *двоекровную палату*,
Долу же под нею *двоеимяннную ропату*,
И по-лютерски нарицают их *две кирки* <…> [10].

Фраза «...велика та палата видети...» отсылает к королевскому дворцу в Кристианборге. В стихе присутствует прямое указание на датского короля Христиана IV (1588–1648): «...король он Христианус» — и указание на датскую церковь: «...двоеимяннную ропату... две кирки...». Речь идет о лютеранских церквах, точнее, о «нижней» дворцовой церкви в Кристианборге. В данных отрывках хорошо видны разные подходы авторов к обличению протестантства. Рогова как книжного справщика Печатного двора больше интересует просветительская, дидактическая функция антиеретических виршей, в то время как Наседка-Шевелев, будучи дипломатом, хорошо ориентируется в западных обычаях, которые видел своими глазами, отсюда — подробные описания мест возникновения протестантизма, обращения к датскому королю.

Авторы виршей упоминают «жребий», но в разных трактовках: «Силен убо есть господь — не даст грешным жезла на свои *жеребьи*»

[10]; «Аще Мартин и Калвин вся немцы прельстиста, / Часть себе и *жребий* со диаволом получиста» [14]. Наседка-Шевелев свободно интерпретирует стих Псалтыри: «Ибо не оставит Господь жезла нечестивых над жребием праведных» (Пс. 124: 3), а Рогов говорит о судьбе, доле, участи, которую выбрал для себя Лютер, связывая ее с бесовским наущением. Оба автора, обращаясь к судьбе и предопределению применительно к протестантизму, демонстрируют достаточно хорошую эрудицию в лютеранской теологии. В лютеранской доктрине, построенной на принципах гуманизма, на первый план выходит личность, способная к саморазвитию и самоопределению. Напомним, что в реформированном культе, кроме таинства причастия, было сохранено таинство крещения. Делая акцент на слове Божьем, освобождая верующих христиан от страха перед Страшным судом, делая литургию более понятной, лютеранство способствовало более прямому контакту верующего с Богом и развитию личной веры, способной самой выбрать свой жребий [3, с. 60].

Авторы обращаются и к историческим событиям становления протестантизма:

И созжет нечестивых аки предилныи изгреби.
Токмо окаянный во уме своем мнелися
И своею неблагодарною мыслию прелися,
И, завидев друг друга, един единаго...
Да не ведет в конечную беду,
И поставиша его пред людми на среду,
И сожогша его на месте, глаголемом <Же>неве <…>
И научи себе злаго того ученика Калвина,
Его же, злодея, учение сладко яко осина,
Аще учеником его, калвинцем, сладко мнится...
Занеже тако же веру християнскую развратил
И всех же злому и богомерскому тому делу научил.
Имел у себя друга, зовома Михаила Сервета [10].

Есть бо и инии сосуди — Мартыновы ученицы,
Лютое бо их и лукавое учение произыде во вся концы.
Есть же убо и паки проклятый ученик его — Михаил
Сервет,

Мног жеученил людем непреподобный навет,
Иже бо он, злодей, такоже своим учением многочетныя ж
души прельстил,
Лютым же тем своим учением до конца всех погубил.
Юза, воистинну, протяженна — еретическое их учение,
Болшую бо часть людей соотвела божественнаго закона
на отвержение.
Иже злодей Сервет от тех же врагов научен,
Таче злый от злаго и рожен.
Ей, в ресноту за свое злое дело огнем сожжен, —
Лютый враг от злаго врага и побежден [14].

В приведенных отрывках Наседка-Шевелев и Рогов говорят об одном и том же событии в истории протестантизма — казни Мигеля Сервета. 27 октября 1553 г. в Женеве по приказанию Кальвина был публично сожжен на костре испанский мыслитель, теолог-антитринитарий[6], естествоиспытатель и врач Мигель Сервет, который до последнего времени считал Кальвина своим единомышленником и другом. Стоит отметить, что Наседка-Шевелев связывает убийство Сервета с именем его друга Кальвина, следуя исторической правде, в то время как Рогов обращается к печальной истории испанца как ученика «лютого» Мартина. Этими эпизодами авторы решают одну из главных з*адач* в своей полемике с учениками и последователями протестантизма, а именно наглядно иллюстрируют «вероломство» и «лицемерие» «лютых» вождей протестантской идеологии.

Наседка-Шевелев прямо пишет о «змииной» природе Лютера, пытаясь выставить главу Реформации хитрым основоположником лжеучения, искусителем истинно верующих: «Той же Лютор Мартин хулным своим языком, / Яко бы некоторым змииным зыком» [10]. Авторы награждают Лютера и Кальвина преимущественно разными эпитетами «богохульный», «злонравный» и т. д., но сходятся в двух именованиях — «лютый» (в рифму к фамилии Лютера) и «окаянный», символически уподобив глав Реформации проклятому Каину. Осо-

[6] Общее название течений в христианстве, основанных на вере в Единого Бога и отвергающих концепцию «триединства Бога» (Троицу).

бый интерес в виршах представляет полемика с некоторыми положениями протестантизма, включая иконоборчество:

Нигде убо в них и инде не видети написанных образов божиих,
Яко же дивным письмом в тех дву кирках не божиих,
И не на поклонение святыя иконы добротою в них воображены,
Но в урок христианом, святых икон поклонником, предложены <…>
<…> И первие окаяннии нарекошася *иконоборцы*.
И всякаго нечестия и беззакония единодворцы,
И самаго сатаны истинные угодницы,
И всего християнскаго закона расколницы <…>.
<…> Еще же всех святых иконам не покланяются,
Тем от нашия веры християнския отчюждаются.
И в костелах своих святых икон не пишут,
Токмо своя бесовския жемчюгом и бисером нижут <…> [10].

<…> Развратиша бо, окаяннии, у себе християньския нашя законы
И ня во что, злодеи, незмениша божественыя и святыя иконы.
Стоят бо, окаяннии, на мартинове учении аки на твердем камени,
Того ради не имеют на себе божественаго Христова знамени <…> [14].

Обратим внимание на то, что Наседка-Шевелев уделяет достаточно большое внимание отношению лютеранства к иконам, подробно описывая датскую церковь без святых образов, отказу поклоняться святому изображению и т. д. Рогов только упоминает об иконоборчестве, но поэтически приравнивает лютеранские церкви к «твердому камню без Христова знамени». Для Рогова подобная краткость могла быть связана с уже вышедшим к тому времени трактатом под его руководством «Соборник, слова избранные о чести св. икон и поклонении», направленным против иконоборцев. Стоит отметить, что в протестантизме отношение к религиозным изображениям было отнюдь не однозначным. Главным идеологом иконоборчества выступал именно Кальвин, который в нескольких проповедях с пылом осуждал любое изображение божества, которое он считал противо-

речащим божьим предписаниям [3, с. 143][7]. Лютер же проявлял терпимость в этом вопросе и даже предписывал религиозным изображениям относительную, но вполне ощутимую пользу. Основоположник протестантизма не спешил категорично осуждать и иконоборцев, и идолопоклонников, поскольку изображения могут быть полезными, если уметь ими пользоваться, в частности, Лютер призывал к свободе выбора в каждом конкретном случае[8] [3, с. 143]. В русских виршах главным иконоборцем назван именно Лютер, что свидетельствует о желании авторов подчеркнуть значимость борьбы с религиозными изображениями на догматическом уровне протестантского вероучения. Однако подобные вставки делают полемику менее убедительной для носителей протестантской веры, что говорит о конкретном адресате виршей.

«Антипротестантские» или, вернее, «антилютерские» и «антикальвинские» вирши Михаила Рогова и Ивана Наседки-Шевелева, написанные в период с 1620 по 1640-е гг., во многом отвечали веяниям своего времени. Нетерпимое отношение к еретическим вероучениям различных иностранцев в Московии, религиозно-философская литературная полемика, политические реалии тех лет — все это нашло отражение в виршевой поэзии, продолжающей традиции антипротестантских трактатов, известных на Руси с XVI в. Анализ идейно-художественного своеобразия «антипротестантских» виршей, сложившихся в первой половине XVII в. благодаря усилиям деятелей Московского печатного двора, позволяет говорить о некоторых общих аспектах поэтики произведений религиозно-догматического характера. Однако, несмотря на схожесть художественных установок двух авторов, «Изложение на люторы» Наседки-Шевелева и «антипротестантские» вирши в «Предисловии» Рогова к «Кирилловой книге» с точки зрения поэтики вовсе не представляют собой единый художественный текст, идентичный в стилевом отношении, о чем говорят разные подходы к обращению и именованию протестантских идеологов и течений. В виршах, с одной стороны, чувствуется знание базовых основ протестантизма, с другой стороны, отсутствует пони-

[7] См. подробнее: Кальвин. «Установление христианской религии» (1559) [3, с. 143; 7].

[8] См.: Лютер. «Третья проповедь» (март 1522) [3, с. 143].

мание теологических отличий лютеранства и кальвинизма. Поэзия Наседки-Шевелева и Рогова свидетельствует о желании авторов, каждого в своем стиле, восполнить эти пробелы, красочно рассказав об особенностях лютеранской доктрины в негативном ключе, необходимом для создания острополемического произведения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Волков С.В.* Кириллова книга: Исторический контекст возникновения. 2019. URL: https://rpsc.ru/publications/history/kirillova-kniga-istoricheskij-kontekst-vozniknovenija/ (дата обращения: 01.04.2023).

2 *Каплун М.В.* Первые пьесы русского театра и эстетические взгляды пастора Иоганна Готфрида Грегори // Герменевтика древнерусской литературы: Сборник 18 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; отв. ред. О.А. Туфанова. М.; Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2019. С. 12–180. DOI: 10.23681/500015

3 *Кристен О.* Реформы Лютера, Кальвина и протестантизм. М.: Астрель, АСТ, 2005. 160 с.

4 *Филина Е.И.* Влияние придворной политической борьбы на духовное состояние русского общества начала 40-х гг. XVII в.: (Прения о вере, возникшие по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны) // Герменевтика древнерусской литературы: Сборник 12 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; Общество исследователей Древней Руси; отв. ред. Д.С. Менделеева. М.: Знак, 2005. С. 744–764.

Источники

5 *Голубцов А.П.* Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1891. 384 с.

6 *Жан Кальвин.* Наставления в христианской вере / пер. с фр. А.Д. Бакулов. М.: Христианско-просветительское изд-во «Аслан», 1997. 582 с.

7 Маржерет // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб.: Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, 1896. С. 612.

8 *Маржерет Жак.* Состояние Российской империи. Ж. Маржерет в документах и исследованиях: (Тексты, комментарии, статьи) / под ред. Ан. Береловича, В.Н. Назарова, П. Ю. Уварова. М.: Языки славянских культур, 2007. 552 с.

9 Наседка, Иван Васильевич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб.: Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, 1897. Т. XXа. С. 659–660.

10 *Наседка-Шевелев И.* Стихотворения. Изложения на люторы. 1660 // Виршевая поэзия (первая половина XVII века). М.: Сов. Россия, 1989. URL: http://az.lib.ru/n/nasedkashewelew_i_w/text_1660_poe.shtml (дата обращения: 01.04.2023).

11 *Опарина Т.А.* Кириллова книга // Православная энциклопедия. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2014. Т. XXXIV: «Кипрская православная церковь — Кирион, Вассиан, Агафон и Моисей». С. 682–684.

12 РГБ. Собрание рукописных книг Е.В. Барсова. Ф. 17. № 465. URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/17/f-17-465/ (дата обращения: 01.04.2023).

13 Рогов (Рогоев, Рогуев) Михаил Стефанович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. М.: Наука, 1998. [Вып. 3]: XVII в. Ч. 3: П–С. С. 309.

14 *Рогов М.* Предисловие к «Кирилловой книге» // Виршевая поэзия (первая половина XVII века). М.: Сов. Россия, 1989. URL: http://az.lib.ru/r/rogow_m_s/text_1644_poe.shtml (дата обращения: 01.04.2023).

REFERENCES

1 Volkov, S.V. *Kirillova kniga: Istoricheskii kontekst vozniknoveniia* [*Cyril's Book: Historical Context of Origin*]. 2019. Available at: https://rpsc.ru/publications/history/kirillova-kniga-istoricheskij-kontekst-vozniknovenija/? (Accessed 01 April 2023). (In Russian)

2 Kaplun, M.V. "Pervye p'esy russkogo teatra i esteticheskie vzgliady pastora Ioganna Gotfrida Gregori" ["The First Plays of the Russian Theatre and Aesthetic Views of Pastor Johann Gottfried Gregory"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian literature*]. Issue 18. A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences; ex. ed. O.A. Tufanova. Moscow, Berlin, Directmedia Publishing, 2019, pp. 12–180. DOI: 10.23681/500015 (In Russian)

3 Kristen, O. *Reformy Liutera, Kal'vina i protestantizm* [*Reforms of Luther, Calvin and Protestantism*]. Moscow, Astrel', AST Publ., 2005. 160 p. (In Russian)

4 Filina, E.I. "Vliianie pridvornoi politicheskoi bor'by na dukhovnoe sostoianie russkogo obshchestva nachala 40-kh gg. XVII v.: (Preniia o vere, voznikshie po delu korolevicha Val'demara i tsarevny Iriny Mikhailovny)" ["The Influence of the Court Political Struggle on the Spiritual State of Russian Society in the Early 40s seventeenth century: (Debate about Faith that Arose in the Case of Prince Valdemar and Princess Irina Mikhailovna)"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian literature*]. Issue 22. IWL RAS; Obshchestvo issledovatelei Drevnei Rusi; ed. D.S. Mendeleeva. Moscow, Znak Publ., 2005, pp. 744–764. (In Russian)

***

Информация об авторе: Марианна Викторовна Каплун — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2427-2855
E-mail: tangosha86@mail.ru

Information about the author: Marianna V. Kaplun, PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2427-2855
E-mail: tangosha86@mail.ru

***

Для цитирования: *Каплун М.В.* «Антипротестантские» вирши Ивана Наседки-Шевелева и Михаила Рогова 1620–1640-х гг.: к проблеме интерпретации // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 343–356. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-343-356

For citation: Kaplun, M.V. "'Anti-Protestant' Verses by Ivan Nasedka-Shevelev and Mikhail Rogov in the 1620–1640s: Aspect of Interpretation." *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 343–356. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-343-356

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-357-384
https://elibrary.ru/UGBMHA

О.А. Туфанова

РИФМОВАННЫЕ ДВОЕСТРОЧИЯ О ПЬЯНСТВЕ КАК СТИХОТВОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

Аннотация: На протяжении всего периода развития древнерусской литературы теме пьянства было посвящено много как самостоятельных произведений, так и отдельных фрагментов в составе памятников. В статье анализируются два стихотворных текста XVII столетия о пьянстве с точки зрения индуктивной исторической поэтики с целью выявить ведущие суггестивные приемы и их возможные источники. «Слово 5-е. О пиянстве и о блуде», входящее в состав «Послания к некоему», отличает наличие характерных для жанра проповеди суггестивных риторических приемов и композиционных особенностей. В частности, это — многократный повтор, семантический параллелизм, апелляция к авторитету, кольцевая композиция. Однако, в отличие от классической проповеди, грозная назидательность, задаваемая первыми строками о лютости и губительности пьянства и блуда, растворяется в легкости стихотворных двустиший. В финале текста автор отказывается от типичного для учительной литературы Древней Руси «воинствующего» дидактизма, но репрезентативные приемы речевого воздействия и «пунктирные» стилистические совпадения, обнаруженные в стихотворном памятнике и в «Слове о многопогибельном и коварном пьянстве» Антония Подольского, позволяют все-таки предположить, что в случае со «Словом 5-м. О пиянстве и о блуде» мы имеем дело все-таки с проповедью — но написанной в стихах. В виршах «О безмерном питии и о безмерном запойстве двоестрочием простообразно счинено», в отличие от «Слова 5-го», доминирует прием апелляции к авторитетным источникам: от Библии, художественных текстов до духовных стихов и памятников дидактического красноречия. Особый интерес представляют тематические переклички виршей со «Словом о пьянстве» святителя Димитрий Ростовского (Туптало). В целом, рассмотренные памятники «О безмерном питии…» и «Слово 5-е. О пиянстве и о блуде» представляют собой интересный в литературном отношении феномен. Творческое преобразование типичных для прозаической учительной литературы Древней Руси приемов речевого воздействия превратили рифмованные двустишия — с точки зрения содержания — в своеобразную поэтическую концентрацию рассыпанных на протяжении столетий в текстах о пьяницах и пьянстве важнейших нравственных максим и ярких художественных находок, а с точки зрения формы — в уникальную стихотворную проповедь.

Ключевые слова: рифмованные двустишия, пьянство, проповедь, суггестивные риторические приемы, тематические переклички.

Olga A. Tufanova

RHYMED COUPLETS ON DRUNKENNESS AS A POETRY SERMON

Abstract: Throughout the entire period of the development of Old Russian literature, the topic of drunkenness was devoted to many both independent works and separate fragments as part of literary monuments. The article analyzes two poetic texts of the 17th century about drunkenness from the point of view of inductive historical poetics in order to identify the leading suggestive devices and possible sources. *Fifth Word. On Drunkenness and Fornication*, which is a part of *Letter to a Certain*, is distinguished by the presence of suggestive rhetorical devices and compositional features characteristic of sermon genre. In particular, this is multiple repetition, semantic parallelism, appeal to authority, ring composition. However, unlike the classical sermon, the formidable edification, given by the first lines about ferocity and destructiveness of drunkenness and fornication, dissolves in the lightness of poetic couplets. At the end of the text, author renounces the "militant" didacticism typical of the educational literature of Old Russia, but the representative methods of speech influence and the "dotted" stylistic coincidences found in the poetic monument and in Antony Podolsky's *Tale of Much-Deadly and Insidious Drinking* allow to suggest that in case of *Fifth Word. On Drunkenness and Fornication* we are still dealing with a sermon, but written in verse. In the verses *On Immeasurable Drinking and Immeasurable Drinking, the Double Line Is Simply Written in Two Lines*, in contrast to the *Fifth Word*, the method of appeal to authoritative sources dominates: from the Bible, literary texts to spiritual verses and monuments of didactic eloquence. Of particular interest are the thematic echoes of the verses with the *Word on Drunkenness* by St. Demetrius of Rostov (Tuptalo). In general, the reviewed monuments *On the Immeasurable Drinking* ... and *Fifth Word. On Drunkenness and Fornication* is an interesting literary phenomenon. The creative transformation of speech methods influence, typical for the prosaic educational literature of Old Russia, turned rhymed couplets, from the point of view of content, into a kind of poetic concentration of the most important moral maxims and striking artistic finds scattered over the centuries in texts about drunkards and drunkenness, and from the point of view of form, into unique sermon.

Keywords: rhyming couplets, drunkenness, preaching, suggestive rhetorical devices, thematic rollcalls.

На протяжении всего периода развития древнерусской литературы теме пьянства было посвящено много как самостоятельных прозаических и поэтических произведений, так и отдельных фрагментов в составе памятников. В.П. Адрианова-Перетц в работе «“Праздник кабацких ярыжек”. Пародия-сатира второй половины XVII века» писала о том, что пьянство — «это тема, с которой мы встречаемся в самых разнообразных жанрах древнерусской литературы, начиная с XI по XVIII в. включительно: слова и поучения, летопись, повесть, притчи, вирши, пародии — с разных точек зрения, но всегда с осуждением изображают это, укоренившееся в русский быт, явление» [1, с. 175–176]. Обусловлено это было не только христианской идеологией, с ее осуждением «пьянства как греха» [1, с. 176], но и общественно-экономическими причинами, которые подробно исследовали многие ученые, в частности, В.П. Адрианова-Перетц [1], И.Г. Прыжов [16], И.В. Курукин, Е.А. Никулина [11] и др.

«Послание к некоему»: «Слово 5-е. О пиянстве и о блуде»

Одно из ярких произведений, призывающих читателя отказаться от употребления хмельных напитков, входит в состав стихотворного «Послания к некоему» «(около 630 стихов), которое находится в рукописи собр. Ундольского, № 5267» [24, с. 91]. Основываясь на том, что памятник был размещен в сборнике сразу после слов Антония Подольского, В.М. Ундольский, А.Н. Попов, А.И. Соболевский атрибутировали данный текст ему. А.М. Панченко, отмечая «шаткость» подобного основания, писал о том, что «мы имеем дело с произвольной догадкой, хотя пренебрегать ею», по мнению исследователя, «не следует», поскольку «по версификации и стилю “Послание к некоему” напоминает “двоестрочные согласия” Ивана Наседки, а П. (Антоний Подольский. — *О.Т.*) был в тесных, хотя и неприязненных, литературных отношениях с этим справщиком и ключарем Успенского собора» [24, с. 91].

«Послание к некоему» в полной редакции по спискам XVII столетия [21, с. 397–398] состоит из пяти слов: «Слово 1-е. О человеческом нраве», «Слово 2-е. О прелестнем сем и видимом нами свете», «Слово 3-е. О человечестей плоти», «Слово 4-е. О чести родителей своих», «Слово 5-е. О пиянстве и о блуде» (ОР РГБ. Ф. 310. Собр. В.М. Ун-

дольского. № 526. Л. 17–42 об.; Ф. 299. Собр. Н.С. Тихонравова. № 249. Л. 217–235).

Обратимся к «Слову 5-му. О пиянстве и о блуде» (далее — «Слово»), написанному рифмованными двустишиями[1]. Главный суггестивный посыл всего текста задается самой первой фразой: «Люто убо есть, воистинну люто, пиянство…» [21, с. 53]. При помощи повтора отрицательного оценочного эпитета «люто», получающего обоснование в следующих строках, автор внушает читателям вполне определенное отношение к употреблению хмельных напитков:

Люто убо есть, воистинну люто, пиянство,
понеже погубляет душевное богатство,
пиянству держащихся умъ и мысли помрачает
и душевнаго богатства горѐ к богу не возвышает.
[21, с. 53]

В первых двустишиях задаются ведущие в обрамлении «Слова» оценочные мотивы погибельного помрачения ума, который отчетливо проявляется через многократные повторы, и зла, творимого пьющим человеком:

…и самого того безплотнаго ума нашего помрачает
и на всякое злое дело поощряет…
[21, с. 54]

Вся злая и нелепая от него совершаются,
а пияный человек аки во тме шатается
и вне ума своего бывает,
а естественнаго своего ума не отбывает, —
ходит умом своим яко тмою помрачен.
[21, с. 54]

Для усиления эмоционального воздействия в целом весьма абстрактных аргументов в памятнике используется прием семантического параллелизма:

[1] Анализ первых четырех слов не входит в задачи настоящего исследования.

Море без рук и без ног убивает,
також и пиянство, не имея никоторых удов, всякого
человека погубляет…
[21, с. 54]

Согласно Ю.М. Лотману, «параллелизм представляет собой двучлен, где одна его часть познается через вторую, которая выступает в отношении первой как аналог: она не тождественна ей, но и не отделена от нее, находится в состоянии аналогии — имеет общие черты…» [13, с. 90]. Именно такое «сопоставление по признаку действия», на которое обращал внимание ранее А.Н. Веселовский [3, с. 125], наблюдается во вступительной части стихотворного «Слова». Здесь проводится аналогия между способностями моря и пьянства без какой-либо материализации в виде физического воздействия рук и ног погубить человека. Море выступает аналогом пьянства, и последнее «моделируется по аналогии» [13, с. 90] с первым.

Любопытно, что «Слово 5-е. О пиянстве и о блуде» обнаруживает неявное, но все же сходство со «Словом о многопогибельном и коварном пьянстве», составленным Антонием Подольским. Поучение московского полемиста конца XVI — первой трети XVII в. открывается не менее ярким, чем в стихотворном тексте, вступлением, в котором так же «безплотный ум» омрачается пьянством и так же используется, правда, не единожды, прием семантического параллелизма: «Срам есть царю во еже убожествомъ по нужди страдати: сице же и горнему нашему безплотному уму самовольне телесными омрачатися и мысленныя светлости чужду быти. И якоже мракъ противенъ есть солнцу, сице же и душевному свету мысленное омрачение, еже бываетъ от любопищнаго и пьянственнаго пребывания. И якоже въ мечтание зде тленное богатство и слава, сице же и тленное сие омрачительное уму пьянственное веселие. И паки вода, егда со берниемъ и каломъ смешаема, мутна и нечиста бываетъ, сице же и легчайший нашъ умъ, егда плотными омрачеши паче же пьянствомъ одолеваемъ, нечистъ и дебелъ случается» [19, с. 296].

Вступления в «Слове 5-м» и в «Слове о многопогибельном и коварном пьянстве», безусловно, не тождественны, но принципы сопоставления, как и отдельные выражения, оказываются весьма схожи, и это позволяет предположить, что стихотворный текст строится по

тем же самым риторическим законам, что и многие оригинальные и переводные поучения в литературе Древней Руси.

Так, например, в «Слове о лечащихся волхвованием…», входящем в состав «Измарагда» XVII столетия, используется кольцевая композиция, с целью внушить слушателю и/или читателю мысль о том, что все болезни и беды необходимо смиренно терпеть, благодаря Бога, ибо в них — спасение души. Проповедь открывается размышлениями о том, что «скорбная имения лишения или болезни», «недугъ лютъ» — это муки, которые «ослабу намъ творитъ» [27, л. 11 об.]. И многие, «нудяще», т. е. вынужденно, измаявшись, обращаются к чародеям и волхвам, «ты же о бозе уповаи и терпи, се ти мучения венецъ приноситъ и избавление от онехъ мукъ, иже в болезни слежаще благодарити бога, чего бо ради христиане ся зовемъ да повинимся христу…» [27, л. 11 об.]. Эта же мысль повторяется и в финале памятника, но уже в безапелляционном посыле: «О человече, аще благодаря бога болезни терпиши или иныя лютыя беды, то с мученики венчанъ будеши в день онъ, они бо муки претерпели, а ты болезни и беды благодарне стерпи, о христе иисусе господе нашем» [27, л. 13–13 об.][2].

Кольцевая композиция отличает и стихотворное «Слово» о пьянстве. В конце памятника автор возвращается к исходным мотивам и эпитетам, используя тот же принцип — «тезис – обоснование», что и в начале текста:

Недостойне, зло бо есть, зло таковое прелютое дело,
понеже погубляет ум и самую душу, и тело.
Неложно есть, воистину — второе пиянство,
повреждает бо наше душевное богатство,
исходатайствует бо нам вечное мучение…

[21, с. 56]

Аналогично в конце «Слова о многопогибельном и коварном пьянстве» Антоний Подольский декларирует идею губительности «злого» пьянства для тела и души: «И сего ради яко отъ некоего зла-

[2] Подробнее о суггестивных риторических приемах в словах против волхвования см. в моей статье: [18].

го душевнаго и телеснаго губителя, невоздержания ради нашего и слабости, вина и сикера подобает воздержатися…» [19, с. 298]. Здесь же звучит и еще одна мысль, сближающая поучение и стихотворное «Слово».

Невоздержанность как причина и как следствие пьянства, о которых говорится в «Слове о многопогибельном и коварном пьянстве», упоминается и в стихотворном тексте:

А вся таковая творятся нашим невоздержанием
И общаго врага нашего и борителя запинанием.
Той бо никому от нас не хощет добра.
А удержание от греха пиянства — паче всякого сребра.
[21, с. 54]

Еще одна неявно выраженная перекличка стихотворного «Слова» и поучительного «Слова о многопогибельном и коварном пьянстве» — это лаконичная ремарка о том, что именно пьянство становится причиной блуда. Так, в поучении Антоний Подольский, будучи «блестящим ритором», по меткому выражению А.М. Панченко, в одной фразе использовал, по подсчету исследователя, «56 (!) уподоблений пьянства» [24, с. 93]. Среди этих риторических фигур и встречается интересующее нас выражение — «блуду чрезъестественный питатель» [19, с. 297]. В стихотворном «Слове» грех невоздержания от пьянства, под влиянием которого человек становится «нечювственна и безстрашна», напрямую связывается с блудом и грехом прелюбодеяния. Пьянство, помрачая ум, ввергает человека во тьму и «на всякое злое дело поощряет» [21, с. 54], в том числе разжигает и преступные любовные страсти:

И паки не прелщайся чюжимъ взоромъ,
и да не пребудеши посреде аггелским и человеческим позором,
яко от взора, по реченному, похоть раждается,
потом человек в дело привмещается.
[21, с. 54]

Закрепляя в сознании читателей мысль о греховности преступной страсти, автор стихотворного «Слова» прибегает к излюб-

ленному древнерусскими проповедниками приему апелляции к авторитету. Он цитирует Соборное послание апостола Иакова (1: 14–15[3]):

> Яко же глаголет божественный апостол: похоть
> заченшаяся, раждает грех,
> а грех, заченшийся, сотворяет бесом смех;
> потом исходатайствует смерть,
> понеже всем нам предлежит таковая сердечная сеть.
> [21, с. 54]

Этот же прием используется и во второй части стихотворного «Слова», где автор, также в традициях древнерусских поучений, убеждает читателей в необходимости соблюдать библейские заповеди, апеллируя к авторитету апостола Павла, пророков Аввакума и Даниила, царя Давида, святых отцов[4].

И, подобно другим проповедникам, призывающим неукоснительно вести высоконравственный образ жизни, автор стихотворного «Слова» неоднократно обрисовывает перспективы грешного и праведного образа жизни. В традициях учительной литературы в «Слове» неоднократно звучит мысль о том, что пьянство и блуд, творимые «общаго врага нашего и борителя запинанием» [21, с. 54], лишают человека возможности приобщиться к Божиим святыням и ведут к погибели души и тела, а в конечном итоге к адским мучениям:

> Тако ж на долго время тела Христова причащатися
> возбраняют
> и тако святыни божия лишают,
> душу же и тело погубляют
> и во ад низпосылают.

[3] Искушается всякий, когда собственная его похоть прельщает и обольщает *его*. Зачав, похоть рождает грех, а грех, войдя в силу, приводит к смерти.

[4] Об атрибуции использованных в стихотворном «Слове» цитат см. подробнее: [21, с. 400].

<…>
Запалит ли тя аще таковое зжение,
воспомяни во уме своемъ вечное мучение.

[21, с. 55]

Традиционен в «Слове» и призыв иметь страх Божий в душе, помня о смертном часе и грядущем Суде:

Паки той же великий вселенский учитель Павел апостол наводит
и тем всех нас в страх божий приводит, —
яко блудником и прелюбодеем судит бог.
И тако, блюдися — да не вознесется на тя таковый фиалный рог.

[21, с. 55]

Завершается стихотворное «Слово», как и многие древнерусские поучения, призывом. Но он имеет другой характер, нежели начальные или финальные призывы в классических проповедях. Как правило, в древнерусских поучениях и словах, направленных против того или иного греха, используется «открытый» призыв[5], оформляющийся как вербальный императив (например, в «Слове Григория Богослова о пьянстве ко всем крестьяном» («Приидете вси мужи и жены вкупе…»), ф. 304/I, № 204, XVI в., л. 167–170: «останитеся братие ока[я]ннаго пияньства» [26, л. 169 об.]; или в «Слове святых отецъ о волхвовании» («Измарагд», XVI в.): «…да блюдитеся братия моя любимая проклятаго волхвования, да не преже в[р]емяни умерше, и по смерти муку вечную приимете» [28, л. 161]). Используемый в начале или в конце поучения или слова, он представляет собой, по сути, «категоричный» директивный речевой акт, который, выражая волю проповедника, побуждает читателя/слушателя к действию или бездействию без учета мнения адресата/ов [10, с. 69–73]. Призыв же в стихотворном «Слове», имея целью побудить читателей «учитывать в своем повсед-

[5] М.А. Осадчий разделяет призывы на открытые и скрытые, прямые и косвенные, выделяя в каждой подгруппе дополнительно сильные и слабые призывы. См. подробнее: [14].

невном поведении» провозглашаемые «идеалы» [2, с. 420], смягчается отсутствием противопоставления (проповедник — грешная паства), которое всегда чувствуется в призывах в классических проповедях:

Подобает нам самим себе учити,
чтоб нам таковаго дела не творити,
а творцу своему и создателю не грубити,
души своея и тела не губити,
А с ним бы, творцемъ нашем, во веки жити.
Глаголати же о прочем помолчим,
а всю есмы надежду на творца своего и бога возложим.
Той бо есть милостив ко всем,
воистину, аще и прогневаем его в чем,
а он всех нас ждетъ на чистое покаяние
и в вечное с ним пребывание.
Аминь.

[21, с. 56]

Смягчение вербального императива в стихотворном «Слове» происходит не только за счет употребления местоимения «нам», нивелирующего дистанцию между автором-проповедником и паствой-читателем, но и благодаря замене «воинствующего» дидактизма, диктующего однозначное поведение, на мягкое воззвание к самосовершенствованию по доброй воле.

Итак, входящее в состав «Послания к некоему» «Слово 5-е. О пиянстве и о блуде» отличает наличие характерных для жанра проповеди суггестивных риторических приемов и композиционных особенностей. Очевидно, что автор «сознательно пользуется канонами» [12, с. 125] при обличении пьянства и блуда, но с точки зрения поэтической и идейной техники [15, с. 14] делает это настолько виртуозно, что в легкости стихотворных двустиший растворяется грозная назидательность, задаваемая самыми первыми строками о лютости и губительности этих грехов. Более того, финал, сближающий автора и читателей, привносит некую интимность в назидательную в целом интонацию «Слова», утверждая, правда подспудно, мысль о греховности всех людей и великом Божьем милосердии и всетерпении Господа к неразумным. Тем не менее наличие традиционных для жанра

поучения (=проповеди) приемов речевого воздействия, а также «пунктирные» стилистические совпадения, обнаруженные в стихотворном «Слове» и в «Слове о многопогибельном и коварном пьянстве», позволяют предположить, что в случае со «Словом 5-м. О пиянстве и о блуде» мы имеем дело все-таки с проповедью — но написанной в стихах.

«О безмерном питии и о безмерном запойстве двоестрочием простообразно счинено»

Во второй половине XVII в. появляется ряд стихотворных текстов о пьянстве, которые сильно отличаются от рифмованных двустиший первой половины столетия. В рамках статьи обратимся только к одному из них — к виршам «О безмерном питии и о безмерном запойстве двоестрочием простообразно счинено». Но прежде необходимо сказать несколько слов.

Начиная с XIX в. в русском обществе утвердилось мнение И.Г. Прыжова (оспариваемое в последнее время, см., например: [16, с. 268–269, примеч. 23]), который в своем исследовании «История кабаков в России в связи с историей русского народа» писал: «При этом строе жизни пьянства в домосковской Руси не было, — не было его, как порока, разъедающего народный организм. Питьё составляло веселье, удовольствие, как это и видно из слов, вложенных древнерусским грамотником в уста Владимира: “Руси есть веселье пити, не можем без того быти”. Но прошли века, совершилось многое, и ту же поговорку “учёные” стали приводить в пример пьянства, без которого будто бы “не можем быти...”. Около питья братски сходился человек с человеком, сходились мужчины и женщины, и, скреплённая весельем и любовью, двигалась вперёд социальная жизнь народа, возникали братчины (нем. gilden), и питейный дом (корчма) делался центром общественной жизни известного округа» [16, с. 8–9].

В правление Ивана Грозного появляется новый тип питейного заведения — кабак, который становится своеобразным водоразделом в истории пьянства русского народа. Согласно П.В. Траверу, в существующих на сегодняшний день исследованиях называется разная дата создания первого кабака в Московском государстве — 1533 г., около 1552 г., около 1555 г., 1565 г. (см. подробнее: [17, с. 93–94]). Первое же упоминание слова «кабак» встречается в Таможенной Весье-

гонской грамоте от 4 августа 1563 г., опубликованной в «Актах, собранных археографической комиссией Академии наук» [17, с. 94].

Существенное отличие кабака от «старой» корчмы заключалось в том, что в нем можно было «только пить, а есть нельзя» [16, с. 42]. «Чудовищное появление таких питейных домов, — заключал И.Г. Прыжов, — отзывается на всей последующей истории народа» [16, с. 42]. Однако и ранее иностранцы, посещавшие Московию, неоднократно отмечали, что русские «часто напиваются допьяна» (Георгий Перкамота. «Сообщение о России, продиктованное в 1486 году в канцелярии Сфорца московским послом Георгом Перкамотой. Заметка, содержащая сведения о делах и властителе России» — цит. по: [23, с. 11]) и вообще являются «величайшими пьяницами», которые «этим похваляются, презирая непьющих» (Амброджо Контарини. «Путешествие в Персию» — цит. по: [23, с. 8]).

В XVII столетии кабак превращается уже в «место криминальное: это и арена пьяных и игорных драк, и “вотчина” их содержателей, где они чувствовали себя безнаказанными в любых деяниях (иной раз опасно было просто проезжать мимо); это и очень привлекательный объект для грабежа» [8, с. 19]. Среди множества свидетельств иностранцев о нравах в Московском государстве XVII в. особо следует выделить «Описание путешествия в Московию» Адама Олеария, в котором автор рисует ужасающую картину всесословного, всенародного пьянства. Приведу лишь один фрагмент его описания: «Порок пьянства так распространен у этого народа по всех сословиях, как у духовных, так и у светских лиц, у высоких и низких, мужчин и женщин, молодых и старых, что, если на улицах видишь лежащих там и валяющихся в грязи пьяниц, то не обращаешь внимания; до того все это обыденно» (цит. по: [25, с. 359]).

Алкогольная зависимость, поразившая как социальная и нравственная болезнь русское общество XVII столетия, превращалась в настоящее бедствие. И потому в «бунташный» век становятся чрезвычайно актуальными тексты, созданные еще в XV столетии, в частности, «Повесть о высокоумном хмелю и худоумных пьяницах» или «Повесть о хмельном питии». Многие сборники поучений включают слова о пьянстве (как переводные, так и оригинальные — см., например: [6, с. 25–29]), издревле осуждаемом в церковно-учительной литературе. В борьбу с ненавистным пороком включается и «низовая»

литература, появляются новые сатирические тексты — «Праздник кабацких ярыжек», или «Служба кабаку», «Повесть о бражнике» и др. В отдельных рукописных сборниках «высокие» тексты (проповеди и слова) соседствуют с «низкими», так, например, в рукописной книге из собрания Н.П. Румянцева (РГБ. Ф. 256. № 363) «Басня о происхождении винокурения» «открывает цикл произведений о хмеле, в состав которого входят "Повесть о высокоумном хмелю", "Слово о ленивых и о сонливых и упиянчивых", "Слово великого святого Иоанна Златоуста о пьянстве"» [9, с. 300]. Широкое распространение получают духовные стихи («О пьянице», «Свиток Иерусалимский»), осуждающие пьянство и пьяниц, былички, повествующие о том, как «черти, лешие, водяные, русалки и пр. подстерегают пьяного и заводят его в болото или чащобу» [29, с. 379]. Не осталась в стороне от общей тенденции идейной борьбы с пьянством и зародившаяся в XVII столетии поэзия.

Один из ярких памятников второй половины XVII столетия — вирши «О безмерном питии и о безмерном запойстве двоестрочием простообразно счинено» (далее — «О безмерном питии…») из сборника конца XVII — начала XVIII в. (Государственный архив Тверской области (ГАТО) — прежнее название: Государственный архив Калининской области (ГАКО)[6] — ГАТО. № 697/7173. 108 л. Скоропись, без начала и конца, см. описание сборника: [5, с. 444, пункт 36]). Они были опубликованы в 1965 г. исследователем И.Ф. Голубевым [4, с. 84–88], отметившим, что в первой части (стихи 1–122) «отразилось влияние "Повести о высокоумном хмелю и худоумных пьяницах" <…> и в особенности рифмованного "Слова о пиянстве", основанного, как известно, на "Повести о хмельном питии"», а также «Повести о премудром бражнике» [4, с. 81–82], вторая часть (стихи 134–176) имеет «сходства с духовным стихом "О пьянице"», «связанным с именем Василия Великого» [4, с. 81], и завершаются вирши прозаическим наставлением. Аналогичный текст стихотворных двустиший (с незначительными текстуальными расхождениями) читается в сборнике середины XVIII столетия из собрания рукописных книг И.Д. Беляева (ОР РГБ. Ф. 29. Собр. И.Д. Беляева. № 51. Л. 54 об. – 61).

[6] 17 июля 1990 г. Калининская область указом Президиума Верховного Совета РСФСР была переименована в Тверскую область.

В первой части виршей «О безмерном питии…», как справедливо писал И.Ф. Голубев, осуждается именно «безмерное» употребление вина, оно-то и превращает человека в пьяницу:

Егда человек безвременно и безмерно вина
испивает,
тогда он все свое домовное радение забывает.
Поистинне в безмерном питии создателя своего
люди не поминают,
и себе пияницы за безгрешных быти вменяют.
[4, с. 84–85]

Неизвестный автор этих стихотворных двустиший в первой части поднимает, по сути, традиционную для древнерусской литературы тему разделения умеренного употребления алкоголя и «безмерного» пьянства, берущую начало еще в Священном Писании.

В корпусе библейских книг содержатся прямо противоположные характеристики и оценки вина и людей, пьющих его. Согласно Ветхому Завету, вино может служить символом благословения — так, Исаак благословляет сына Иакова словами «да даст тебе Бог от росы небесной и от тука земли, и множество хлеба и вина» (Быт. 27: 28)»; быть средством от огорчения: «Дайте сикеру погибающему и вино огорченному душею; пусть он выпьет и забудет бедность свою и не вспомнит больше о своем страдании» (Прит. 31: 6–7); в Книге Экклезиа́ста говорится о том, что хлеб и вино надо принимать с радостью: «…иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим» (Еккл. 9: 7); в Псалме 103 о сотворении мира, подчеркивая величие дел Господа, псалмопевец Давид отмечает: «Ты произращаешь траву для скота, и зелень на пользу человека, чтобы произвести из земли пищу, и вино, которое веселит сердце человека, и елей, от которого блистает лице его, и хлеб, который укрепляет сердце человека» (Пс. 103: 14–15); и т. д. Согласно Новому Завету, Иисус Христос претворил воду в вино (Ин. 2: 1–11; Мф. 26: 29), а апостол Павел в Первом послании к Тимофею рекомендовал своему ученику: «Впредь пей не одну воду, но употребляй немного вина, ради желудка твоего и частых твоих недугов» (1 Тим. 5: 23).

Вместе с тем гораздо чаще в Библии встречаются советы воздерживаться от пития: «…он должен воздержаться от вина и крепкого напитка, и не должен употреблять ни уксусу из вина, ни уксусу из напитка, и ничего приготовленного из винограда не должен пить, и не должен есть ни сырых, ни сушеных виноградных ягод» (Числ. 6: 3; ср.: Втор. 29: 6; Прит. 31: 4–5; и др.). Неприемлемо состояние опьянения: «И не упивайтесь вином, от которого бывает распутство; но исполняйтесь Духом» (Еф. 5: 18), чрезмерное употребление алкоголя неизменно осуждается: «Не будь между упивающимися вином, между пресыщающимися мясом: потому что пьяница и пресыщающийся обеднеют, и сонливость оденет в рубище» (Прит. 23: 20–21).

Двойственное отношение к вину и питию, восходящее к Священному Писанию, довольно рано нашло отражение в древнерусской словесности. Так, уже в «Поучении» Луки Жидяты содержится сходное с корпусом библейских книг предупреждение: «…ни пии без года но сдоволъ, а не до пияньства…» («Поучение» Луки Жидяты, Строевский список Младшей редакции HIVЛ. РНБ. Собр. М.П. Погодина. № 2035. Л. 67 а – 68 а (последняя четв. XV в.) — цит. по: [7, с. 171 (л. 68 а)]). Аналогичную мысль высказывал в «Поучении о казнях Божиих» Феодосий Печерский: «Ангелы же святые, пришедши, поведали св. отцам с великою скорбию, чтобы они писанием отучали христиан от пьянства, а не от питья: ибо иное дело — пьянство злое, а иное — питье умеренное, по закону, и в приличное время, и во славу Божию» [30]. И т. д.

В этом контексте совершенно иначе прочитываются стихотворные двустишия, многие из которых продолжают как библейскую, так и литературную традицию. Неизвестный автор виршей снимает вину с хмельного напитка и возлагает всю ответственность за неумеренное его употребление на человека:

Не проклято питие пити в меру,
но мы, окаянни, не имам тому веру.
Егда учнем зелное вино пити,
тогда хощем и глаза свои закрыти.
Аще вино в меру пити,
то с него здраву быти.
А не в меру вино пити,

ино ум свой пропити
И добрые дела забыти
и тем от бога отбыти,
Души своей победу наздати,
а никакого в безмерном питии добра не видати.
[4, с. 86]

В «безмерном» питии человек добровольно предается безудержному распутству, забывая и о нравственных, и о церковных правилах поведения, и, отдаляясь от Бога, попадает в сети дьявола:

В велией скверности и во зле пребывают,
и вся домовная правила забывают.
К церковному пению не приходят,
а с сатанинских позорищ не сходят.
Песнми и кощуны веселятся,
и за то погибели в домы их вселяться.
<…>
Воистину тому злу беси их научают,
во адова жилища и в муки таких похищают.
<…>
Пияница никогда о небеснем царстве потщится,
но токмо о скверном плясании радится.
Пияница божия суда не боится,
А в скверных делех, аки в добродетели, бысть
мнится.
Пиючи вино, тако он глаголет
и всегда в души своей сице помышляет:
«Ныне мне при своем животе и попити,
а на оном свете того будет не творити».
И сими пустошными глаголы душу свою всегда
убивает
и диаволими сетми велми въсегда убивает.
<…>
Егда же он от пианъства не отстанет,
горелного вина пити не престанет,

Тогда милость и благодать божия от него отбежит,
а диавол ему помыслы злыя наложит.
[4, с. 85]

Перед нами вновь развернутый в стихотворной форме пассаж, восходящий к библейскому тексту: «Горе тем, которые с раннего утра ищут сикеры и до позднего вечера разгорячают себя вином; и цитра и гусли, тимпан и свирель и вино на пиршествах их; а на дела Господа они не взирают и о деяниях рук Его не помышляют» (Ис. 5: 11–12). Ср. также: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет. 5: 8). Безусловно, речь не идет о дословном воспроизведении библейского текста. Прямых цитат из Библии в тексте нет. Но автор виршей, очевидно, помимо литературной и фольклорной традиций изображения пьяниц, был хорошо знаком с ветхозаветными и новозаветными текстами, о чем он прямо говорит:

И велми писания злое запойство проклинают
и злых пияниц от вина отстани умоляют.
[4, с. 86]

Не случайно в тексте встречаются творчески переработанные и адаптированные к своему литературному материалу известные библейские выражения, используемые в XVII столетии уже как устойчивые речевые формулы. Например, фраза из 9-го Псалма Давида «У врага совсем не стало оружия, и городá Ты разрушил; погибла память их с ними» (Пс. 9: 7) трансформирована в виршах в бытовое замечание о грядущей судьбе пьяницы:

И память пияницы с шумом бывает,
и никако по нем добр поминок не бывает.
[4, с. 86]

Еще более «завуалированный» пример заимствования представляют собой финальные строки стихотворного двустишия:

В піянъстве ярость приходит
и блуду стенъ наводит.
Піанъством сердце разжизаетъся
и утроба велми распаляется.
<…>
О ком в людех молва? О піянице.
У кого сини очи? У піяницы.
Кому сокрушения телу, кому горе? Піянице.
Кому заутреня проспать? Піянице.
Кому бранитися, кому дратися? Піянице.
Кто в худе ризе? Піяница.
Кто беззенотною стонною смертию умер? Піяница.
Кто в погибели? Піяница.
Кто безчиние делает? Піяница.

[4, с. 88]

Этот парафраз ведет сразу к двум источникам. Вопросно-ответная форма и отчасти сами вопросы восходят, с одной стороны, к Книге Притчей Соломоновых, ср.: «У кого вой? у кого стон? у кого ссоры? у кого горе? у кого раны без причины? у кого багровые глаза?[7] У тех, которые долго сидят за вином, которые приходят отыскивать вина приправленного. Не смотри на вино, как оно краснеет, как оно искрится в чаше, как оно ухаживается ровно: впоследствии, как змей, оно укусит, и ужалит, как аспид; глаза твои будут смотреть на чужих жен, и сердце твое заговорит развратное, и ты будешь, как спящий среди моря и как спящий на верху мачты» (Прит. 23: 29–34). С другой стороны, более близким источником заимствования, и в этом, несомненно, прав И.Ф. Голубев, является духовный стих «О пьянице», связанный с именем Василия Великого [4, с. 81], ответы и некоторые вопросы, как и сама форма, вполне вероятно, восприняты были именно из этого текста, ср.:

Кто на драке на бою пребывает
Посторонним свидетелем? — Пьяница.

[7] Церковнослав.: Комꙋ̀ го́ре; комꙋ̀ молва̀; комꙋ̀ сꙋ́дове; комꙋ̀ го́рєсти и҆ сва̑ры; комꙋ̀ сокрꙋше́нїѧ вотщѐ; комꙋ̀ си̑ни ѻ҆́чи (Прит. 23: 2).

Ложно божится, клянется? — Пьяница.
Понапрасну матерным словом сквернится-бранится? — Пьяница.
<…>
Божию вечерню играет-пляшет? — Пьяница.
Заутреню просыпает? — Пьяница.
Воскресный день обедню беседу беседует? — Пьяница.
Невмытыми руками хлеб пожирает? — Пьяница.
По грязи валяется? — Пьяница.
Обхаркался, облевался? — Пьяница.

[20, с. 187–188]

Неизвестный автор виршей «О безмерном питии…» предстает весьма начитанным и, безусловно, талантливым автором, искусно заимствующим и творчески преобразующим идеи, образы, литературные формы либо в живые картинки, либо в пространные констатирующие или поучающие максимы.

Особый интерес представляют тематические переклички виршей со «Словом о пьянстве» святителя Димитрий Ростовского (Туптало). Называя пьянство виноградом, Димитрий Ростовский последовательно далее характеризует в «Слове» его «гроздья». Автор виршей почти в точности повторяет схему развенчания поведения пьяного.

Так, «Первая гроздь желчного пьянственного винограда, — пишет Димитрий Ростовский, — заключается в помрачении ума, изменения разума и погубления памяти, ибо сила пьянственная, восходя от наполненного вином желудка к голове, потемняет мозг и смущает ум. Поэтому бывает часто то, что многие в своем пьянстве не помнят о себе и не знают, что делают и что говорят, как безумные» [22]. Автор виршей в свою очередь, вслед за многими писавшими о пьянстве, в том числе и за святителем, отмечает: «…мудрости погибель пьянъство же бывает…», «Пьяница в великом запойстве и себе не познавает…», «…ум и мысль теряетъся…» [4, с. 85, 87].

«Вторая гроздь» — это овладевающее пьяницей бесстыдство. Сердце пьющего человека становится «сокровенным местом многих зол» [22]. В виршах не раз отмечается, что люди, впавшие в «безмерное» питие, «во зле пребывают»:

Какое зло где ни есть учинится,
а все тои злым запойством творится.
<…>
И всякие злые дела от пиянства рождаются,
а благие дела от пиянства погубляются.

[4, с. 85]

Да и самая жизнь пьяницы характеризуется в виршах как «злая»:

Зане зле живот свой изжил,
А никакие добродетели при животе не прижил.

[4, с. 86]

Пропустив «третью гроздь» («несоблюдение тайны»), автор пунктирно наметил «четвертую» — «распаление похоти на плотское смешение» [22]: «Пиянъство отлучит мужа от жены, а жену к чюжему мужу…» [4, с. 87], — отдав предпочтение общим замечаниям о том, что пьянство является причиной нарушения всех библейских заповедей:

Пиянъством заповеди преступают
и от воздержных и от искусных людей отступают.
В пианъстве ярость приходит
и блуду стень наводит.

[4, с. 88]

«Пятая гроздь» («ярость, гнев, вражда, ссоры, драки и кровопролития» [22]), тоже неполноценно отраженная в виршах, сначала реализуется в области социума:

Разбои и татьбы от запойства же бывают,
Смертная убойства в том же обретется

[4, с. 85],

а затем переводится в сферу интимно-личную. Пропив все свое имущество, пьяница естественным образом начинает размышлять, как ему вернуть былое, веселое, «с плясаньми и с прегудницами», житие,

и — уже без всякого рассуждения — «учнет жену свою и детей бити / чтоб ему житие свое назад возвратити» [4, с. 85–85].

Закономерным итогом такого «безмерного» и беспутного жития являются «повреждение здоровья, ослабление телесных сил, дрожание рук, боль головы, изменение глаз, бедствования желудка, стоны, недуги, преждевременная старость…» [22]. Эта «шестая гроздь» получает полноценное развитие в виршах, превращаясь в натуралистическую зарисовку с яркими портретными деталями неприглядного облика винопийцы:

Многия бо болезни от пиянства бывают,
велми вся уды с него растлевают.
Они велми загнивают,
мозги во главе истывают.
Кости сокрушаются,
жилы истончеваются.
Хребет погорбляется,
ум велми погубляется.
<…>
Руце велми трясутся,
и никакие уды не вознесутся.
Нозе не ходят, очи не видят, персты не гнутся.
Скулы вжимает, тело испадает,
красота увядает, лепота поникает.
Власы седеют,
и никакие уды не владеют.
От пиянства младый стар бывает,
и никто в пиянице младости не познает.
Пиянсътво вскоре младому старость наводит,
а младость от телеси велми отходит.

[4, с. 86–87]

Не менее художественно богато реализуется в виршах и «седьмая гроздь» («растрата имущества, погубление богатств и отсутствие прибылей» [22]). Пропив свое имущество и избив жену и детей, но так и не восстановив былое благополучие, пьяница оказывается на следующей стадии падения — просит «взаем» у людей, но безуспешно, от

срама покидает дом и жену, пускается в скитания «по далним странам» и в кабаках «наг» валяется, пока не умирает от голода («Пианъством з гладу помирают…») [4, с. 86, 88].

Результатом такого образа жизни является осуждение на Страшном суде, т. е. «лишение спасения» («восьмая гроздь») [22]:

А телесныя дела снизу отяхчаваютъся
и прехождению мытарств зло люте душу
оманчавают,
До ада низводят
и в темныя места душю вводят.
На праведном суде осудятся
и в руце немилостивым бесом предадятся.
[4, с. 87]

О гневе Божьем («девятая гроздь») автор виршей открыто не пишет, но неоднократно упоминает о том, что «милость и благодать божия» от пьяницы «отбежит», ввергая его «в вечную муку» [4, с. 85, 87]. В конечном итоге ему грозит «погибель души» («десятая гроздь») [22], о чем также не единожды говорит автор виршей:

Телу растление, а душе пагуба бывает…
[4, с. 85]

Никако бо в целости душу не получити,
но токмо пагуба душе улучити.
[4, с. 86]

…пиянство нехристианъстей смерти придает,
И в вечный огнь вводит
и до ада низводит.
[4, с. 87]

Пияницам лица божия не видати,
а на райское селение зря рыдати.
[4, с. 88]

Таким образом, в виршах «О безмерном питии…» наблюдается доминирование характерного для древнерусской проповеднической литературы приема апелляции к авторитетным источникам — от Библии, художественных текстов до духовных стихов и памятников дидактического красноречия. Поэтическая трансформация корпуса сакральных, дидактических и фольклорных текстов позволяет, как и в случае со «Словом 5-м. О пиянстве и о блуде» из «Послания к некоему», предположить, что в основе стихотворного памятника лежит жанровая форма проповеди. И не случайно он завершается прозаическим наставлением, содержащим страстные, горячие слова молитвы: «Сего ради, возлюблении мои присно узны брате, молитвою по бозе и святыню бежи от пиянъства аки от люта змия» [4, с. 88].

***

В целом, рассмотренные памятники «О безмерном питии…» и «Слово 5-е. О пиянстве и о блуде» представляют собой интересный в литературном отношении феномен. Творческое преобразование типичных для прозаической учительной литературы Древней Руси приемов речевого воздействия превратили рифмованные двустишия — с точки зрения содержания — в своеобразную поэтическую концентрацию рассыпанных на протяжении столетий в текстах о пьяницах и пьянстве важнейших нравственных максим и ярких художественных находок, а с точки зрения формы — в уникальную стихотворную проповедь.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Адрианова-Перетц В.П.* «Праздник кабацких ярыжек». Пародия-сатира второй половины XVII века // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1934. Т. 1. С. 171–247.

2 *Баранов А.Н.* Речевой акт призыва в лингвистической экспертизе текста // Лингвистическая экспертиза текста: теория и практика: учеб. пособие. М.: Флинта: Наука, 2007. С. 412–474.

3 *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л.: Гослитиздат, 1940. 648 с.

4 *Голубев И.Ф.* Вирши о смерти и пьянстве // ТОДРЛ. М.; Л.: Наука, Изд-во АН СССР, 1965. Т. 21: Новонайденные и неопубликованные произведения древнерусской литературы. С. 80–88.

5 *Голубев И.Ф.* Собрание рукописных книг г. Калинина // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 11. С. 440–463.

6 *Демин А.С.* Материалы по литературоведческой кодикологии (о девяти сборниках XI–XVII вв.) // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 19 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова, отв. ред. Е.А. Андреева. М.: ИМЛИ РАН, 2022. С. 5–65. DOI: 10.22455/978-5-9208-0610-9-5-65

7 *Дергачева И.В., Мильков В.В., Милькова С.В.* Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. М.: Мир философии, 2016. 416 с. (Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. IX.)

8 *Долгих Е.В.* К истории повседневности: очерк потребления спиртных напитков в России (конец XV в. – 1936 г.) // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2015. № 5/6. С. 14–63.

9 *Каплун М.В.* «Сказание о происхождении винокурения» в художественном пространстве сборника XVII в. // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 21 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2022. С. 294–304. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2022-21-294-304

10 *Карасик В.И.* Языковый круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002. 477 с.

11 *Курукин И.В., Никулина Е.А.* «Государево кабацкое дело»: очерки питейной политики и традиций в России. М.: АСТ; ЛЮКС, 2005 (Минск). 381, [2] с.

12 *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М.; Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1967. 372 с.

13 *Лотман Ю.М.* Анализ поэтического текста. Структура стиха. Л.: Просвещение, Ленингр. отд-ние, 1972. 271 с.

14 *Осадчий М.А.* Судебно-лингвистическая параметризация экстремистского призыва // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). 2012. № 11 (19). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/sudebno-lingvisticheskaya-parametrizatsiya-ekstremistskogo-prizyva (дата обращения: 12.11.2022).

15 *Панченко А.М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1973. 280 с.

16 *Прыжов И.Г.* История кабаков в России в связи с историей русского народа. СПб.: ИД «Авалонъ», Издат. дом «Азбука-классика», 2009. 320 с.

17 *Травер П.В.* История и образ кабака и трактира в русской культуре // История и современность. 2013. № 1, март. С. 90–109.

18 *Туфанова О.А.* Обличения волхвования как бесовского наваждения в древнерусском «Измарагде» // Quaestio Rossica. 2023. Т. 11, № 1. С. 19–33. DOI: 10.15826/qr.2023.1.773

Источники

19 *Антоний Подольский.* Слово о пьянстве // Красноречие Древней Руси (XI–XVII в.) / сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов и коммент. Т.В. Черторицкой. М.: Сов. Россия, 1987. С. 296–301.

20 Василий Кесарийский // Стихи духовные / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф.М. Селиванова. М.: Сов. Россия, 1991. С. 186–188.

21 Виршевая поэзия (первая половина XVII века) / сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В.К. Былинина, А.А. Илюшина. М.: Сов. Россия, 1989. 478 с.

22 *Димитрий Ростовский, свт.* Слово о пьянстве. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/slovo-o-pjanstve/ (дата обращения: 13.11.2022).

23 Иностранцы о Древней Москве. Москва XV–XVII вв.: сб. / сост. М.М. Сухман. М.: Столица, 1991. 427 с.

24 *Панченко А.М.* Антоний Подольский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1992. [Вып. 3]: XVII в. Ч. 1: А–З. С. 91–93.

25 Россия XVII века. Воспоминания иностранцев. Смоленск: Русич, 2003. 496 с.

26 Слово Григория Богослова о пьянстве ко всем крестьяном («Приидете вси мужи и жены вкупе…» // ОР РГБ. Ф. 304/I. № 204, XVI в. Л. 167–170.

27 Слово святого Иоанна Златоустаго о лечащихся в болезни волхованием… / Измарагд, XVII в. // ОР. РГБ. Ф. 304.I. № 202.

28 Слово святых отецъ о волхвовании / Измарагд, XVI в. // ОР РГБ. Ф. 304.I. № 204.

29 *Топорков А.Л.* Пьянство // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого М.: Международные отношения, 2009. Т. 4: Переправа через воду – Сито. С. 377–382.

30 *Феодосий Печерский.* Поучение о казнях Божиих. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feodosij_Pecherskij/pouchenie-o-kaznjakh-bozhiikh/ (дата обращения: 13.11.2022).

REFERENCES

1 Adrianova-Peretts, V.P. "'Prazdnik kabatskikh iaryzhek'. Parodiia-satira vtoroi poloviny XVII veka" ["'Festival of Taverns.' Parody-Satire of the Second Half of the 17th Century"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedigs of the Department of Old Russian Literature*], vol. 1. Moscow, Leningrad, Akademiia nauk SSSR Publ., 1934, pp. 171–247. (In Russian)

2 Baranov, A.N. "Rechevoi akt prizyva v lingvisticheskoi ekspertize teksta" ["Speech Act of Calling in the Linguistic Examination of the Text"]. *Lingvisticheskaia ekspertiza teksta: teoriia i praktika: uchebnoe posobie* [*Linguistic Examination of the Text: Theory and Practice: Textbook. Allowance*]. Moscow, Flinta, Nauka Publ., 2007, pp. 412–474. (In Russian)

3 Veselovskii, A.N. *Istoricheskaia poetika* [*Historical Poetics*]. Leningrad, Goslitizdat Publ., 1940. 648 p. (In Russian)

4 Golubev, I.F. “Virshi o smerti i p’ianstve” [“Verses on Death and Drunkenness”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedigs of the Department of Old Russian Literature*], vol. 21. Moscow, Leningrad, Nauka, Akademiia nauk SSSR Publ., 1965, pp. 80–88. (In Russian)

5 Golubev, I.F. “Sobranie rukopisnykh knig g. Kalinina” [“Collection of Handwritten Books of Kalinin”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedigs of the Department of Old Russian Literature*], vol. 11. Moscow, Leningrad, Akademiia nauk SSSR Publ., 1955, pp. 440–463. (In Russian)

6 Demin, A.S. “Materialy po literaturovedcheskoi kodikologii (o deviati sbornikakh XI–XVII vv.)” [“Materials on Literary Codicology (on Nine Collections of the 11th–17th Centuries)”]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 19. Ed.-in-chief O.A. Tufanova, ex. ed. E.A. Andreeva. Moscow, IWL RAS Publ., 2022, pp. 5–65. DOI: 10.22455/978-5-9208-0610-9-5-65 (In Russian)

7 Dergacheva, I.V., Mil’kov, V.V., Mil’kova, S.V. *Luka Zhidiata: sviatitel’, pisatel’, myslitel’* [*Luke Zhidyata: Saint, Writer, Thinker*]. Moscow, Mir filosofii Publ., 2016. 416 p. (In Russian)

8 Dolgikh, E.V. “K istorii povsednevnosti: ocherk potrebleniia spirtnykh napitkov v Rossii (konets XV v. — 1936 g.)” [“On the History of Everyday Life: an Essay on the Consumption of Alcoholic Beverages in Russia (the End of the 15th century — 1936)”]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia 8: Istoriia*, vol. 5/6, 2015, pp. 14–63. (In Russian)

9 Kaplun, M.V. “‘Skazanie o proiskhozhdenii vinokureniia’ v khudozhestvennom prostranstve sbornika XVII v.” [“‘A Tale of the Origin of Vinesmoking’ in the Literary Space of the Seventeenth Century Collection”]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 21. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2022, pp. 294–304. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2022-21-294-304 (In Russian)

10 Karasik, V.I. *Iazykovyi krug: lichnost’, kontsepty, diskurs* [*Language Circle: Personality, Concepts, Discourse*]. Volgograd, Peremena Publ., 2002. 477 p. (In Russian)

11 Kurukin, I.V., Nikulina, E.A. *“Gosudarevo kabatskoe delo”: ocherki piteinoi politiki i traditsii v Rossii* [*“The Sovereign Tavern Case:” Essays on Drinking Politics and Traditions in Russia*]. Moscow, AST; LIuKS Publ., 2005 (Minsk). 381, [2] p. (In Russian)

12 Likhachev, D.S. *Poetika drevnerusskoi literatury* [*Poetics of Old Russian Literature*]. Moscow, Leningrad, Nauka, Leningradskoe Otdelenie Publ., 1967. 372 p. (In Russian)

13 Lotman, Iu.M. *Analiz poeticheskogo teksta. Struktura stikha* [*Analysis of the Poetic Text. Structure of the Verse*]. Leningrad, Prosveshchenie, Leningradskoe otdelenie Publ., 1972. 271 p. (In Russian)

14 Osadchii, M.A. “Sudebno-lingvisticheskaia parametrizatsiia ekstremistskogo prizyva” [“Forensic-linguistic Parametrization of Extremist Appeal”]. *Sovremennye*

issledovaniia sotsial'nykh problem (elektronnyi nauchnyi zhurnal), vol. 11 (19), 2012. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/sudebno-lingvisticheskaya-parametrizatsiya-ekstremistskogo-prizyva (Accessed 12 November 2022). (In Russian)

15 Panchenko, A.M. *Russkaia stikhotvornaia kul'tura XVII veka* [*Russian Poetic Culture of the 17th Century*]. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie Publ., 1973. 280 p. (In Russian)

16 Pryzhov, I.G. *Istoriia kabakov v Rossii v sviazi s istoriei russkogo naroda* [*History of Taverns in Russia in Connection with the History of Russian People*]. St. Petersburg, ID "Avalon," Izdatel'skii dom "Azbuka-klassika" Publ., 2009. 320 p. (In Russian)

17 Traver, P.V. "Istoriia i obraz kabaka i traktira v russkoi kul'ture" ["History and Image of a Tavern and a Tavern in Russian Culture"]. *Istoriia i sovremennost'*, no. 1, March, 2013, pp. 90–109. (In Russian)

18 Tufanova, O.A. "Oblicheniia volkhvovaniia kak besovskogo navazhdeniia v drevnerusskom 'Izmaragde'." ["Denunciations of Sorcery as Demonic Possession in Old Russian 'Izmaragd'."]. *Quaestio Rossica*, vol. 11, no. 1, 2023, pp. 19–33. DOI: 10.15826/qr.2023.1.773 (In Russian)

***

Информация об авторе: Ольга Александровна Туфанова — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2254-7969

E-mail: tufoa@mail.ru

Information about the author: Olga A. Tufanova, DSc in Philology, Leading Research Fellow, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2254-7969

E-mail: tufoa@mail.ru

***

Для цитирования: *Туфанова О.А.* Рифмованные двоестрочия о пьянстве как стихотворная проповедь // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горь-

кого РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 357–384. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-357-384

For citation: Tufanova, O.A. "Rhymed Couplets on Drunkenness as a Poetry Sermon." *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 357–384. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-357-384

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-385-406
https://elibrary.ru/TXBFYY

Е.А. Андреева

ПРОТИВОСТОЯНИЕ МОСКВЫ И ТВЕРИ НА СТРАНИЦАХ УСТЮЖСКОЙ ЛЕТОПИСИ: ОРИГИНАЛЬНЫЙ ВЗГЛЯД НА ИЗВЕСТНЫЕ СОБЫТИЯ

Аннотация: В статье рассматривается, как в поздней русской летописи XVI в. интерпретировалось противостояние между Москвой и Тверью, развернувшееся в XIV в. Княжества боролись за право стать центром объединения русских земель. В данном противостоянии можно условно выделить четыре периода. Отбор материала и характеристика действий князей дают возможность говорить о «московском» взгляде на события. Во время составления Устюжской летописи Москва уже заняла лидирующие позиции, что не могло не отразиться в отборе фактов. Еще не был официально канонизирован главный оппонент московских князей — Михаил Ярославич Тверской. Потому в летописи он лишен положительных характеристик, которые могли бы послужить обоснованием его святости. В Устюжской летописи видно, как с каждым новым этапом тверские князья сходят с политической арены: трое казнены в Орде, последний лишается поддержки русских удельных князей, дискредитирует себя желанием добиться великого княжения любой ценой. Московские князья постепенно укрепляют свой авторитет. Особенно очевидно это в характеристике Ивана Калиты и Дмитрия Донского. Желание представить московских князей с лучшей стороны и умалить добродетели и достоинства тверских дает возможность говорить о том, что тема противостояния Москвы и Твери нашла свое отражение в летописи и была представлена односторонне.

Ключевые слова: Устюжская летопись, Москва, Тверь, противостояние, святой, князь.

Ekaterina A. Andreeva

CONFRONTATION BETWEEN MOSCOW AND TVER IN USTYUZHA CHRONICLE: AN ORIGINAL LOOK AT FAMOUS EVENTS

Abstract: The article examines how the confrontation between Moscow and Tver, which unfolded in the 14th century, was interpreted in the late Russian chronicle of the 16th century. The principalities fought for the right to become the center of unification of Russian lands. We can conditionally define four

periods in the confrontation. The selection of material and characterization of the princes' actions make it possible to talk about the Moscow view of events. During the compilation of the Ustyuzha Chronicle, Moscow had already taken a leading position, which was reflected in the selection of facts. The main opponent of the Moscow princes, Mikhail Yaroslavich Tverskoy, has not yet been officially canonized. Therefore, in the chronicle he is deprived of positive characteristics that could serve as a justification for his holiness. Ustyuzha chronicle shows how the Tver princes are leaving the political arena: three were executed in the Horde, the last one lost the support of other Russian princes, discredited himself with the desire to achieve the grand duchy in any way. The Moscow princes were gradually strengthening their authority. This is especially evident in the characterization of Ivan Kalita and Dmitry Donskoy. A desire to present the Moscow princes from the best side and reduce the virtues of Tver princes makes it possible to say that the theme of confrontation between Moscow and Tver was reflected in the chronicle and was presented from one side.

Keywords: Ustyuzha Chronicle, Moscow, Tver, confrontation, saint, prince.

Устюжская летопись — одна из поздних русских летописей, составленная в начале XVI в. на севере Руси. В ней нашли отражение как общерусские, так и местные события. Начальная часть Устюжской летописи не находит аналогий в других летописных сводах, что объясняется литературным творчеством составителей. Центральная же часть (о событиях 1186–1473 гг.) Устюжской летописи имеет сходство с Сокращенным летописным сводом, для обоих текстов, очевидно, источником был севернорусский (Кирилло-Белозерский) свод конца XV в.

Очевидно, что к XVI в. Москва заняла лидирующие позиции, стала центром русских земель, а потому интересно обратиться к материалу поздней летописи, чтобы увидеть, как описаны события XIV в., которые привели к возвеличиванию Москвы как центра, т. е. противостояние Москвы и Твери. Оно особенно остро проявилось в начале XIV в., во время правления московского князя Юрия Даниловича, а позже его брата Ивана Даниловича Калиты и его внука, Дмитрия Ивановича Донского — с одной стороны и Михаила Ярославича Тверского, его сына Александра Михайловича и внука Михаила Александровича — с другой. Особенно интересно проследить, какие именно события нашли отражение в Устюжской летописи (ведь, во-первых, Великий Устюг — весьма отдаленная от Москвы и Твери географическая точка,

а во-вторых, летопись поздняя, поэтому очевидно, что составителей больше будет интересовать результат, а не процесс борьбы князей) и как изображены московские и тверские князья (общеизвестен факт, что в трактовке рассматриваемых событий есть две противоположные точки зрения: московская — представленная в большинстве летописей и Степенной книге — и тверская — отраженная в тверском летописании и в пространной редакции «Жития Михаила Ярославича Тверского»).

Историю взаимоотношений князей в Устюжском летописании можно условно разделить на четыре этапа, в каждом из которых фигурирует тверской князь и его оппонент — князь московский:

1) противостояние Юрия Даниловича Московского и Михаила Ярославича Тверского;

2) противостояние Юрия Даниловича Московского и Дмитрия Михайловича Грозные Очи;

3) противостояние Ивана Даниловича (Калиты) и Александра Михайловича Тверского;

4) противостояние Дмитрия Ивановича (Донского) и Михаила Александровича Тверского.

1. «Князь Юрья аз прогнал, и дщерь твою уморил, и посла твоего убил, и выходов мне не давать»

Правильнее всего было бы начать отсчет данного противостояния со времени правления Ярослава Ярославича, первого тверского князя, отца более известного в истории Михаила Тверского, однако прямых оценок его деятельности и личности в Устюжской летописи нет. Летописная статья за 6772 (1264) г. (список Мациевича) краткая и мало информативная: «Седе на великом княжении в Володимере князь Ярослав Ярославич Тверьскии» [4, с. 16]. Архангелогородский летописец предлагает точно такие же сведения, однако в Вологодской летописи Ярослав Ярославич назван Тверским князем и представлен в связи со своими предшественниками: «Ярaслава Наугородского сын, Невскому брат» [4, с. 151]. Это не просто «степень» его родства и обозначение права на Владимирский престол, но и первое упоминание в летописи Тверского княжества. Имя Ярослава Ярославича появится в летописях еще один раз, и это будет сообщение о его смерти. Значимость его политической деятельности для составителей

окажется не столь велика, так как в сообщении о гибели князя будет упомянут его преемник, фигура которого будет особо значительной в противостоянии Москвы и Твери.

В Устюжской летописи отмечено время начала княжения или рождения Михаила Тверского, причем в списках есть существенные расхождения:

Список Мациевича	**Архангелогородский летописец**	**Вологодская летопись**
В летом 6773. Преставись в Володимере князь Ярослав Ярославичь, и княжи сын его князь Михаило Ярославичь [4, с. 16].	В лета 6775. Преставися князь Ярослав Ярославичь. Седе на великом княжении в Володимере сын его князь Михаило Ярославич [4, с. 56]	В лето 6779-го. Преставись великий князь Яраслав Яраславичь во Орде. Того же лета родися Яраславу сын Михайло [4, с. 151].

Верная дата смерти Ярослава Ярославича и рождения Михаила Тверского — 1271 г., таким образом, исторически точны сведения Вологодской летописи. В списке Мациевича и Архангелогородском летописце видны хронологические неточности. С чем это может быть связано? Действительно, имя князя Ярослава фигурирует в летописях в период с 1264 по 1271 гг. В Никоновской летописи читаем: «Въ лѣто 6772. Сяде по братѣ своемъ великомъ князи Александрѣ Ярославичѣ на великомъ княженіи въ Володимери братъ его, князь велики Ярославъ Ярославичь Тферскіи, и бысть князь велики Володимерскый и Новогородцкій» [4, с. 144]. То есть именно в этой погодной статье князь впервые упоминается как князь Владимирский. Далее (до 1271 г.) Ярослав Ярославич будет периодически появляться на страницах летописей вместе со своими сыновьями, Святославом (его преемником) и Михаилом. Речь идет о втором сыне Ярослава и первом, названном Михаилом, который умер вскоре после смерти своего отца, а чуть позже родился Михаил Ярославич Тверской. Появление одинаковых имен княжичей (что было нетипично для древнерусского имянаречения [1, с. 232–237]) могло запутать создателей Устюжской летописи, а также заставило их сблизить разные по времени события (восшествие Ярослава на Владимирский престол, рождение сына Михаила и смерть Ярослава Ярославича отнюдь не во Владимире, а по дороге из Орды, где, очевидно, он был отравлен).

В списке Мациевича и Архангелогородском летописце акцент составителей сделан на престолонаследии (указано, кто кого сменил на Владимирском престоле), в Вологодской же летописи хронология и историческая достоверность соблюдены.

Следующей важной для анализа летописной статьей будет та, что сообщает о смерти Михаила Ярославича. Получается, что составителей Устюжской летописи не интересовали факты правления тверского князя Михаила и его оппонента Юрия Московского, их имена ни разу не появились на страницах до рассматриваемой летописной статьи, зато гибель тверского князя в Орде была осмыслена в очень оригинальном ключе. Те сведения, которые появляются в Устюжской летописи, не были отражены ни в одном раннем источнике.

Герои данной записи — Михаил Ярославич Тверской, Юрий Московский, хан Узбек, ордынский посол Кавгадый, а также сестра хана, Кончака, в крещении Агафья, неверно названная его дочерью. Ключевым событием, которое служит причиной последующих действий, становится битва тверского князя с объединенными московско-ордынскими силами, которыми руководят Юрий и Кавгадый, известная в истории как Бортеневская битва. В результате победы в тверском плену оказался Кавгадый, которого, как сказано в других летописных сводах и житии, Михаил Ярославич отпустил с миром. Еще одним неприятным для князя последствием стала смерть Кончаки (она неожиданно умерла в плену), а потому предполагали, что ее могли отравить. Очевидно, что отравление сестры хана не входило в планы тверского князя, который не собирался ссориться с Узбеком.

Уже первое предложение погодной статьи («Князь Юрье Даниловичь Московской женился у царя ж Ажбяка» [4, с. 17]) абсолютно очевидно делает московского князя главным героем повествования и показывает, что он занимает особое, привилегированное положение. Вообще же информация настолько краткая, обрывочная, мотивационные связи между предложениями часто отсутствуют, в результате создается неопределенность и недосказанность. Понять то, о чем идет речь, можно лишь опираясь на знание данного сюжета из других источников. Второе предложение вводит еще одного важного, но так и остающегося до конца безымянным (в списке Мациевича, а в Архангелогородском летописце названного по имени — «Ковадыем») героя, ханского посла, который отправляется на Русь; един-

ственное, что остается понятным: он приходит с Юрием Московским, значит, должен оказать ему помощь и поддержку в каком-то деле. О самом деле говорится уже в третьем предложении: «И поиде ко Твери и со княгинею на князя Михаила Ярославича» [4, с. 17]. Причина появления Московского князя с ханским послом у границ Тверского княжества снова никак не обоснована, еще больше вопросов вызывает тот факт, что княгиня делала на поле сражения (ее присутствие, очевидно, должно было подтвердить расположение хана Узбека к Юрию Даниловичу). Михаил Ярославич, бесспорно являющийся главным действующим лицом соответствующей погодной записи в других летописных сводах, лишен в Устюжских летописях титулатуры «великий» (как, собственно, и Юрий Московский) и появляется как действующий персонаж лишь в середине текста. Составитель характеризует его исключительно через совершаемые им поступки, которые перечисляет: «Юрьиву силу побил, а посла убил и княгиню зельем опоил» [4, с. 17]. Все глаголы несут в себе соответствующую оценку: все действия героя представлены как жестокие и несправедливые — «побил», «убил», «опоил», а последнее так и вовсе заключает в себе изначально злой умысел — посягательство на жизнь близкого хану человека.

Среди указанных последствий битвы только одно является исторически точным: Михаил Ярославич действительно одержал победу, а Юрий, как будет сказано далее, «в Орду утекл». История гибели в плену татарского посла — вымысел, так как именно Кавгадый будет активным участником дальнейших событий и сыграет важную роль в судьбе тверского князя. Факт об умышленном убийстве Кончаки в плену не подтверждается ни в «московской», ни в «тверской» версии событий. Так, в Никоновской летописи дается такое рассуждение: «А Юрьева княгини, сестра Азбяка, царя Ординскаго, во Твери умре; иніи же глаголють яко тамо во Твери зеліемъ уморена бысть Кончака великая княгини Юрьева, сестра царева, нареченная во святѣмъ крещеніи Агафіа…» [5, с. 181]. Отравление Кончаки-Агафьи предлагается лишь как одна из версий со ссылкой на неизвестный источник. В Тверской летописи и Рогожском летописце княгиня упоминается лишь однажды, речь идет о ее пленении, но о смерти известий никаких не появляется. В Устюжском летописании умышленное отравление Кончаки-Агафьи представлено как доказанный факт.

Интересной отличительной особенностью Архангелогородского летописца (в сравнении со списком Мациевича) является явная путаница в именах героев. Так, именно здесь появляется имя посла — Кавгадый, по имени названа и жена Юрия Даниловича — Кончака. Но далее имя княгини начинает путаться с именем посла (возможно, в их звучании есть что-то общее): «и поиде ратью ко Тфери и со княгинею и Кончаком» (имя употреблено как мужское, И.п. — Кончак), «и посла убил, и Кончака зельем опоил» [4, с. 57] (имя снова употреблено в мужском варианте, однако о после было сказано ранее, а история с зельем могла касаться только княгини Кончаки-Агафьи).

То, о чем будет рассказано в тексте Устюжской летописи (список Мациевича) далее, не имеет аналогий в древнерусском и позднем летописании: сначала сообщается о том, что Михаил Тверской добровольно и по собственному желанию («сам») отправляется в Орду, где оказался фактически на суде: «ста пред царем Азбяком» [4, с. 17]. Диалог происходит между самим ханом Узбеком и тверским князем (хотя по другим источникам судьей и обвинителем был Кавгадый), в котором хан задает прямой вопрос, на который не получает ответа. Хан Узбек интересуется: «Про что еси у зятя моего силу побил, и посла моего и дщерь мою уморил, и выходов не даешь?» [4, с. 17], — т. е. спрашивает князя о мотивах (для чего он это сделал), не сомневаясь в том, что русский князь совершил все перечисленные злодеяния. Поведение и речь Михаила Тверского вызывают множество вопросов: он не дает конкретного прямого ответа, а лишь соглашается со всеми тремя пунктами обвинения, более того, он не старается оправдаться или объясниться, т. е. его вина очевидна: «Князь Юрья аз прогнал, и дщерь твою уморил, и посла твоего убил, и выходов мне не давать» [4, с. 17]. Что касается двух первых пунктов обвинения — битвы с Юрием и гибели посла и Кончаки, то текст погодной записи подтверждает их правоту. Однако в речи Узбека появляется еще один пункт обвинения — неуплата дани.

Автор написанного в XIV в. жития Михаила Тверского среди обвинений указывал неуплату дани (на первом месте и упоминалось дважды), пленение посла и смерть Кончаки. То есть обвинения остались фактически теми же, с той разницей, что неуплата дани — важное обвинение, подтверждающее неподчинение хану, что должно было

караться. В представляющей «московскую» точку зрения на события поздней Никоновской летописи количество обвинений увеличивается. Устами Кавгадыя тверской князь обвиняется в следующем: «гордъ еси и непокоривъ царю нашему, и посла царева Кавгадыя соромотилъ еси, и съ нимъ бился еси, и Татаръ его побил еси, и дани царевы имал еси себѣ, а царю еси не давалъ, и въ Немцы с казною бѣжати хотѣлъ еси, и казну въ Римъ к папѣ отпустилъ еси, и княгиню Юрьеву зеліемъ уморилъ еси, и князей и Татаръ царевыхъ побилъ еси» [5, с. 183]. Несмотря на абсурдные и ничем не обоснованные обвинения в желании бежать на Запад и отправить казну папе Римскому, именно непокорность хану — главное обвинение, из которого вытекают все остальные, подчеркивающие это неповиновение. В Устюжской же летописи именно битва с Юрием Московским, в итоге получившим ярлык на великое княжение и выигравшим в споре с тверским князем, становится первоочередным аргументом в обвинительной речи. Очевидно, что составители севернорусской летописи намеренно стараются очернить противника московского князя.

Во всех источниках, передающих историю жизни и гибели Михаила Тверского, князь отказывался от обвинений, и лишь на страницах Устюжской летописи он не просто соглашается, но и повторяет каждое из обвинений как совершенное в реальности действие.

Завершением истории Михаила Тверского является сообщение о его гибели. В Устюжской летописи и ранее упоминалось о гибели русских князей в Орде как о совершившемся факте, без пояснений и подробностей, например: «Убиен бысть в Орде князь Михаило Черне-говскои и боярин его Феодор за веру християнскую от безъбожнаго Батыя царя»; «Князь великии Ярослав Всеволодовичь поиде второе в Орду к Батыю и преставись в Орде нужною смерьтию» [4, с. 16]. При этом о самом первом громком убийстве Василька Константиновича Ростовского или о самом страшном (по его способу) убийстве Романа Ольговича Рязанского в Устюжской летописи сведений нет. О гибели Михаила Тверского рассказывается более подробно, а не этикетно (как в случае с Михаилом Черниговским и Ярославом Всеволодовичем). Смерть тверского князя описана так: «И повеле царь убить и мнози тотарове ножи его избодоша» [4, с. 17] (в Архангелогородском летописце — более подробно: «И повеле царь убити, и мнози татарове ножи его изрезаша, и умре на ножех» [4, с. 57]). Основной конфликт

находится в плоскости: хан (царь) — русский князь (его подданный). Приказ хана вытекает, по словам летописи, из обвинения, с которым Михаил Тверской полностью согласен (это подтверждается текстом летописи). А потому именно татары приводят приговор в исполнение. Этот факт снова не соотносится с предшествующими источниками, в которых один из убийц князя был назван по имени, и имя было русским, с пренебрежительным суффиксом — Романец. Для составителей пространной редакции жития и летописных житий и погодных записей было очевидным, что конфликт Михаила Тверского не умещается в двустороннее противостояние (князь и хан, Русь и Орда), так как важную роль в случившемся играли и Юрий Данилович Московский как князь и Москва как княжество, постепенно выходящее на политическую арену и занимающее важное место в борьбе за власть.

Абсолютно очевидно, что составители Устюжской летописи (список Мациевича и Архангелогородский летописец) односторонне, предельно кратко воспроизвели ситуацию гибели Михаила Ярославича в Орде, упростив конфликт и полностью сняв все обвинения (даже и косвенные) с московского князя. Смерть тверского князя становится результатом его неповиновения власти «царя» Узбека. А неповиновение хану карается смертью.

Пренебрежение к общеизвестным фактам и умаление достоинств Михаила Ярославича Тверского характерно и для Вологодской летописи, в которой нашли отражение события жизни тверского князя, но не нашлось места для рассказа о его гибели. В летописи кратко сообщается о конфликте с новгородцами («Задеришася наугоротцы со князем Михайлом Ярославичем Тверским и паки умиришася» [4, с. 151] — данное событие произошло на следующий год после сообщения о рождении Михаила, поэтому очевидно, что сам Михаил в конфликте не участвовал), и о двух съездах. Михаил Тверской упомянут как участник съезда князей, а не самостоятельно действующий князь и политик, причем вместе с его именем всегда фигурирует имя московских князей: «Того же лета съезд был всем князем в Володимере: князь великий Андрей, князь Феодор, князь Костянътин Ярославский; и противу сташа их великий князь Данило Московский, князь великий Михайло Тверский» [4, с. 151] и «Того же лета съехашеся вси князи в Переславль, Михайло Ярославичь Тверский да Юрей Даниловичь Московский, и смиришася, князю Юрью достася Переславль»

[4, с. 151]. Если в первом случае Михаил Ярославич — союзник московского князя Даниила, оба они (наряду с Андреем Городецким) названы великими князьями, то во втором сообщении очевидно, что во взаимоотношениях Москвы и Твери наметились изменения: князь Юрий конфликтует с Михаилом за территории и за влияние. Имя тверского князя появится лишь один раз в сообщении за 1304 г., где сказано, что Михаил Ярославич «поиде во Орду», о результате поездки не написано ни слова. После этого краткого сообщения имя тверского князя навсегда исчезает из летописи, хотя до его гибели остается еще четырнадцать лет, и именно эта поездка принесла ему ярлык на великое княжение. Более того, сообщение о поездке в Орду предваряет новость о смерти Андрея Городецкого, после которой Михаил Тверской мог по правилам престолонаследия обрести великое княжение. По летописи получается, что Михаил уехал в Орду еще до того, как имел возможность получить ярлык.

Интересно, что имя тверского князя со страниц летописи исчезает, но Тверь упоминается еще один раз: «Приидоша наугородцы ратью ко Твери, а с ними князь Юрей Даниловичь Московский» [4, с. 152]. Составители не называют ни участников, ни результата конфликта, даже не указывают имя оппонента московского князя, судьба которого, видимо, уже не вызывает никакого интереса.

Летописная статья о смерти Михаила Тверского имела, наряду с житием, огромное значение, так как именно мученическая кончина стала основанием для канонизации князя в чине благоверного, состоявшейся в 1549 г. на втором Макарьевском соборе в Москве. (Интерес к личности тверского князя, несомненно, вырос к середине XVI в. в связи с его канонизацией, до этого он почитался как местночтимый святой.) Житие Михаила Ярославича Тверского вошло в состав Великих Миней Четьих (22 ноября). Но сведения Устюжской летописи не просто не показывают Михаила Тверского в ореоле святого, но, наоборот, представляют его князем, справедливо понесшим наказание. Сама статья будто объясняет, что смерть князя стала наказанием за его грехи, за совершенные им злодеяния. Вполне возможно, что во время работы составителей Михаил Ярославич не был официально признан святым, а потому считался главным (проигравшим борьбу) оппонентом московского князя. Юрий Данилович же стал первым из московских князей, сумевшим получить великое княжение влади-

мирское, что создало прецедент, который давал основания потомкам Даниила Московского впоследствии претендовать на владимирский стол.

В сцене суда над Михаилом Ярославичем (в житии, московском и тверском летописании) были отражены важные аспекты судебного процесса Золотой Орды, хотя, очевидно, ни агиограф, ни составители летописей не ставили перед собой задачу воспроизвести реальный процесс. Однако в Устюжской летописи все характерные особенности (вызов и приезд князя, само разбирательство, поведение судей, обвинителя, свидетелей, представление обвинений и появление их опровержений разными способами, вступление приговора в силу, эпизод с мертвым телом, см. подробнее: [3]), дающие не столько важный литературный, сколько исторический материал, утрачиваются. Очевидно, что вся история с ордынским нашествием остается на периферии интересов составителей, потому что эти события воспринимаются как оставшиеся в прошлом, не затронувшие напрямую далекие северо-восточные земли.

Все герои летописной статьи за 1318 г. не охарактеризованы автором прямо, посредством эпитетов, эмоционально-оценочной лексики, зато каждому из персонажей отведена определенная роль: московский князь — пожалованный ханом русский князь, против него не выдвигаются никакие обвинения; тверской князь признает вину добровольно, потому наказан за свои «преступления», хан Узбек — царь, судья, отдает приказ наказать виновного. В этой системе координат не остается места для святости Михаила Ярославича, что не отрицалось ни в одном летописном своде. При этом в Устюжских летописях особое внимание уделяется истории местного святого, бывшего ордынца Буги, принявшего православную веру. Местное, близкое и доступное оказывается рассмотренным детальнее, нежели чем далекое противостояние московского и тверского князей, роль которого остается для местной северной летописи менее значительной.

2. «убиша во Орде князя Дмитрея Михайловича на реце Кордакъле»

Следующий важный эпизод московско-тверского противостояния, нашедший отражение в русском летописании, — это гибель Юрия Даниловича Московского от рук сына тверского князя Дмит-

рия Михайловича Грозные Очи, рассматриваемая как акт мести за отца. После 1318 г. ярлык на великое княжение Владимирское несколько раз переходит из рук тверских князей в руки московских: от Михаила Тверского к Юрию Московскому, затем возвращается к Дмитрию Михайловичу, переходит его брату — Александру Михайловичу Тверскому, позже будет утерян тверскими князьями и закрепится за московскими — Иваном Калитой и его сыновьями.

События, имевшие место в Орде в 1325–1326 гг. (убийство Юрия Московского и гибель Дмитрия Михайловича), имеют важное и во многом решающее значение в истории противостояния Москвы и Твери. Однако Устюжская летопись снова предлагает свою, отличную от официальной, а потому оригинальную версию. В списке Мациевича имя Юрия Даниловича не появляется после статьи за 1317 г.; когда речь идет о московском князе, это будет Иван Данилович (Калита). Именно о нем сказано, что он «прииде из Орды <…>, а с ним посол Ахмыл погыныи» [4, с. 17], о возвращении в Москву Юрия с ярлыком на великое княжение и телом убитого Михаила Тверского не сообщается. Зато однажды будет упомянут тверской князь Дмитрий: «Того же лета прииде князь Дмитреи Михаиловичь на великое княжение в Володимер и Москву» [4, с. 17]. Но абсолютно очевидно, что Дмитрий Грозные Очи был Тверским и Владимирским князем в период с 1322 г. и до своей гибели в 1326 г. и не мог быть князем Московским. Для составителей Устюжской летописи Владимирское и Московское княжество, очевидно, существуют как единое целое, т. е. великое княжение. Москва осознается как преемница Владимира, как центр русских земель.

В Архангелогородском летописце сообщения о смерти Юрия и Дмитрия появляются, хотя никаких подробностей не сообщается: «Преставися во Орде князь Юрье Даниловичь» [4, с. 57]; «Того же лета убиша во Орде князя Дмитрея Михайловича на реце Кордакъле» [4, с. 58]. Две смерти представлены как совершенно самостоятельные, не связанные друг с другом.

Однако абсолютно удивительную историю предлагает Вологодская летопись. Теперь уже на ее страницах перепутаны имена героев и события. Под 6833 (1325) г. читаем: «Того же лета убиен бысть князь Дмитрей, сын великаго князя Юрья Даниловича Московскаго, в Орде, и привезоша его на Москву» [4, с. 152] (из Орды в Москву вез-

ли мертвое тело Михаила Тверского). А в следующей погодной статье сказано: «Того же лета убий царь в Орде за великаго князя Юрья Даниловича Московскаго князь Димитрея Михайловича Тверскаго» [4, с. 152]. События, о которых здесь идет речь, хорошо известны: Дмитрий Михайлович Грозные Очи убил в Орде (без ханского ведома) Юрия Даниловича, за что был казнен (как нарушивший закон Орды). Но в Вологодской летописи это известие получает «вторую» жизнь и распадается на два сюжета: якобы в Орде (еще до смерти Юрия Даниловича) был убит его сын Дмитрий. Как известно из источников, у московского князя не было сыновей, а его дочь стала женой одного из сыновей Михаила Тверского — Константина. То есть в то время, в которое якобы был убит Дмитрий, сын Юрия, был убит сам Юрий, именно его тело было отправлено в Москву, что абсолютно логично. После этого был казнен Дмитрий Грозные Очи.

Интересно, что в летописных сообщениях Юрия сопровождает титулатура «великий», отсутствующая при упоминании имени реального владельца ярлыка в то время — Дмитрия. Повторяемая несколько раз, она выделяет московского князя как главного персонажа, судьба же Дмитрия Михайловича остается неопределенной и непонятной с утратой важной логической связки.

Следует обратить внимание и на синтаксическую конструкцию, используемую для рассказа о гибели: типичная обезличенная конструкция «убиен бысть» в рассказе о «сыне» Юрия и «убий царь» для сообщения о смерти сына Михаила Тверского. Подчеркивается, что это прямое и непосредственное решение и повеление хана, соответственно, виновность Дмитрия Грозные Очи не вызывала никакого сомнения. Действительно, самоуправство тверского князя в ханской ставке рассматривалось как оскорбление величества [2, с. 127] и потому заслуживало смертной казни.

3. «и бысть тишина велия по всеи земли Рускои»

Основным героем следующих после гибели Юрия Даниловича и Дмитрия Грозные Очи событий, бесспорно, становится московский князь Иван Данилович Калита, события жизни которого фиксируются в Устюжской летописи: наряду с событиями личной жизни князя это краткие справки о том, как украшался вверенный ему город,

сколько полезного и нужного сделал князь для Москвы. Так постепенно отодвигается в тень фигура его оппонента — тверского князя Александра Михайловича. Что же касается другого сына Михаила Тверского, Константина, который также в это время был удельным тверским князем, то на страницах Устюжской летописи он не упомянут ни разу — его фигура не считалась сколь-нибудь важной или значимой.

Иван Данилович на страницах Устюжской летописи предстает в разных ролях: прежде всего он верный ордынский подданный, также это строитель и благоукраситель вверенного ему Московского княжества, отец следующего великого князя Симеона (Гордого).

В нескольких погодных записях сообщается о прямом взаимодействии московского князя с ордынскими ратями. Хотя составители в данной статье не делают акцент на том, какой была роль Ивана Даниловича в решении внутренних конфликтов, неизменным остается его участие в произошедшем: «В лето 6830. Прииде из Орды князь Иван Даниловичь, а с ним посол Ахмыл поганыи. И много християн посекоша, а иных в полон поведоша, а град Ярославль сожже» [4, с. 17]. (В Вологодском летописце еще более кратко и безоценочно: «Князь Иван Даниловичь из Орды прииде» [4, с. 152].) Очевидно, что основной конфликт происходит между «погаными» и христианами, но результат похода страшен и жесток — сожжение города и истребление людей.

Другой поход, о котором упоминают составители, состоялся после гибели Шевкала (Чолхана) в Твери, очевидно, с целью устрашения взбунтовавшихся: «Тое же зимы на Русь преиде рать тотарская: пять князей темъных, а с ними воевода Федорчюк, да князь Иван Даниловичь, да Иван Александровичь» [4, с. 17]. Отсутствие прямых оценочных определений в отношении московского князя наблюдается и в следующем сообщении, напрямую касающемся тверского княжества: через два года Иван Данилович «прииде из Орды на Тверь и плени Тверь» [4, с. 17]. Это уже, в отличие от предыдущих, единоличное (без прямой поддержки ордынцев, но с их явного ведома и согласия) нападение на Тверь, удельное княжество противника.

Именно после этого сообщения в Устюжской летописи появится прямая оценка и характеристика правления Ивана Калиты: получение им ярлыка приносит благоденствие Русской земле («и бысть

тишина велия по всеи земли Рускои» [4, с. 17]). В Вологодской летописи несколько иначе: «…и бысть тишина велия по всей земли Московъския державы» [4, с. 172], т. е. Москва представлена центром русских земель (значит, по мысли составителей, московские князья одержали победу в споре о том, какое княжество объединит вокруг себя русские земли). Усмиренные тверичи больше не имели возможности проявлять недовольство и претендовать на первенство, так как Александр Михайлович Тверской с появлением отряда ордынцев и Ивана Даниловича «бежа во Псков». Так Московское княжество постепенно начинает осознаваться как могучее, великое, сильное, а московский князь — как восстановитель порядка и как князь, пекущийся о своем княжестве.

Александр Михайлович Тверской мало интересен составителям летописи как князь, поэтому упоминается в тексте лишь дважды: первый раз — когда бежит, спасаясь от высланного ханом отряда (даже его имя в летописи указано неверно, не Александр Михайлович, но Иван Михайлович), во второй раз — в год гибели в Орде в 1339 г. Более того, в двух редакциях Устюжской летописи есть существенное расхождение. В списке Мациевича речь идет лишь о поездке Александра Михайловича с сыном Феодором в Орду, а в Архангелогородском летописце сообщается об их гибели (без указания причин и подробностей), в то время как смерти Ивана Даниловича, хоть это и краткая запись, посвящена отдельная летописная статья: названы год, место захоронения и преемник на великокняжеском и московском престоле. То есть роль Александра Михайловича в летописи детерменирована: это князь, покинувший престол и вынужденный искать убежища в другом княжестве, он изначально представлен как проигравший и побежденный.

Иван Данилович, как было сказано ранее, предстает не только в ипостаси князя-воина, но и князя-благоустроителя; в Устюжской летописи четыре раза появляются сообщения о строительстве им церквей: были заложены каменная церковь Успения пресвятой Богородицы, Ивана Лествичника «под колоколы да Петр святыи и Спас Преображения на великого князя дворе» [4, с. 17], собор святого архангела Михаила. Это прежде всего объясняется тем, что во время правления Ивана Калиты митрополит Пётр сделал Москву своей резиденцией.

4. «А те все князи своими полъки служат великому князю Дмитьрею Ивановичю»

Последней страницей в противостоянии Москвы и Твери являются притязания на великий престол Александра Михайловича Тверского. Представитель тверской княжеской династии появляется на страницах Устюжской летописи после почти тридцатилетнего молчания и так же незаметно уходит (о его смерти не упомянуто). Он представлен исключительно как оппонент Дмитрия Ивановича («великого» князя), который сеет вражду, приводит отряды литовцев на Русь, разоряет города, стремится заполучить великое княжение любой ценой, но оказывается в проигрыше: его притязания не поддерживают ни ордынцы, ни население русских городов и княжеств.

Первое упоминание об Александре Михайловиче — рассказ о неудачном противостоянии с Дмитрием Ивановичем: «Того же лета князь великии Димитрии Ивановичь ходил ко Твери и отиде. А князь Михаило Александровичь Тверской в Литву збежал» [4, с. 19]. Получается, что великий князь ведет себя благородно, отходит от осажденного города, но тверской князь принимает решение покинуть родной город. В Устюжской летописи нет никаких пояснений, но его отъезд понятен, так как тверской князь ищет поддержки у мужа своей сестры Ольгерда.

Следующее событие тоже никак не мотивировано в летописи: в летописной статье за 6879 (1371) г. рассказывается, что Михаил Александрович покинул пределы Орды с ярлыком «на великое княжение Московское», но захотел «сести в Володимере». Возможно, Владимир продолжает осознаваться у тверского князя с престольным городом, так как он не признает окончательной победы московских князей. Но, как подчеркивают составители летописи, его не принимают в качестве князя. В Архангелогородском летописце дается пояснение: «не приняша князи и бояре, а ркучи так: “Вылъгал еси великое княжение”» [4, с. 60]. Абсолютно понятно, что его ярлык не признается легитимным, а его дальнейшие попытки изменить ситуацию не вызовут согласия. Именно это толкает тверского князя на завоевание и разорение других городов: Костромы, Мологи и Углича.

Через год Михаил Александрович не оставляет попыток укрепить свою власть на Руси, а потому ищет помощь у союзников: «Того же лета князь Михаило Александровичь Тверъскои приведе князеи ли-

товских втаи со многими силами: князя Кестутья, князя Андрея Полоцкого, князя Дмитрея Вручскаго, князя Витофта Кестутъевича и ины многи князи и с ними ляхи, и жомоть, и жольныряне, и поидоша к Переславью, посады пожгоша, а боляр, людеи множество в полон повели» [4, с. 19]. При описании противостояния Михаила Александровича Тверского и московского князя составители очень скрупулезно перечисляют участников похода, а также фиксируют внимание на последствиях и потерях. Показано, что, даже имея множество союзников и иноземной силы, тверской князь не в состоянии заполучить желаемый великий стол, его войско повержено: «И переславъцы литвы побиша, и множество в реце в Трубеже потонуло» [4, с. 19]. Летописцем это сражение осознается как сражение русских и литвы, но не московского князя с тверским. В Архангелогородском летописце особое внимание уделено последствиям битвы, что не представляет Михаила Александровича, инициатора случившегося, в хорошем свете: «И поидоша к Переаславлю, посады пожгоша, а бояр и людеи множество в полон повели. А переславцы множество литвы изъсекоша, а иные в Трубежи истопоша, а иных в город Переславль ухватиша. Город Дмитров взяли, у Кашина посады пожгли, откуп з города взяли; а князя Василья Кашинского Тверскои в свою волю привел, а в Торшку свои наместники посажал, а город емлючи Торжек, много людеи изгубили. И бысть велика пагуба християном: наметаша людеи жженых 5 скудельниц» [4, с. 60]. Он не назван по имени-отчеству, а только Тверской (по вотчине), что показывает отношение составителей к его действиям: князь воюет на Русской земле и сеет гибель вокруг себя. При этом в сфере его интересов оказывается не Московское княжество, не великий стол, но небольшие города, с которыми можно проще и быстрее справиться. Составители подробно говорят о жертвах среди мирного населения, чем подчеркивает жестокость действий князя. В Архангелогородском летописце ответственность за произошедшее возлагается именно на тверского князя.

Эту мысль подтверждает начало следующей летописной статьи: «Князь Олгирд Литовскии собра воя многи, а с ними в думе князь Михаило Тверскои, и поидоша к Москве» [4, с. 19]. На первый план выходит союзник тверского князя, литовский князь, который осаждает Москву, но никаких прав на престол не имеет, соответственно, вторгается в чужую землю с захватническими целями. Фигура Ми-

хаила Александровича остается в тени, так как Дмитрий Иванович выступает против литовского войска: «Слышав же князь великии Димитреи Ивановичь, собрав воя многи и поидоша с Москвы противо Олгирда…» [4, с. 19]. Далее текст погодной записи начинает напоминать краткую воинскую повесть информативного типа, в которой перечислены военные действия (разгром сторожевых полков Ольгерда, встреча войск у Любутска и в результате заключение Любутского мира). Летописец объясняет отсутствие жертв природными условиями: «…прилучись меж ими враг глубок, крут вельми, нельзя на бои полком, ступись» [4, с. 19]. Подчеркивается, что это было долгое противостояние, но инициатором мирного договора стал Ольгерд, о Михаиле Александровиче Тверском не сказано ни слова.

Решающей страницей в противостоянии Михаила Тверского и Дмитрия Ивановича Московского, а соответственно, и в противостоянии Москвы и Твери (хотя речь идет скорее не о противостоянии городов, княжеств, князей, а о попытках тверского князя укрепиться на великом княжении) будет воинская повесть, помещенная в летописной статье за 6883 (1375) г. Это самая длинная из всех летописных статей, рассмотренных ранее, а потому — с большим количеством деталей и подробностей.

Михаил Александрович — инициатор новой битвы и разжигатель вражды, так как именно от него исходит инициатива — он отправляет «разметное» посольство в Москву, желая нарушить мир, в то же время отсылает в Торжок своего наместника, а в Углич — рать. Но ответ на его действия удивителен и принимает колоссальные масштабы: Дмитрий Иванович сумел сплотить вокруг себя почти всех князей северо-восточных княжеств, в тексте они названы по имени, их девятнадцать: «А те все князи своими полъки служат великому князю Дмитьрею Ивановичю» [4, с. 61]. Симпатии князей на стороне общепризнанного главы древнерусского государства, московского князя, а потому все попытки изменить ситуацию окажутся тщетными. Длинное перечисление союзников необходимо для того, чтобы показать, что именно Москва сплотила вокруг себя основные силы.

Точность повествованию придают зафиксированные даты (в списке Мациевича указаны две даты, в Архангелогородском летописце — пять дат). Фиксируется ход битвы: сначала осада Твери и поджог посадов, а уже позже присоединение к битве новгородцев. Летописец поясня-

ет этот поступок — мотивы новгородцев ясны (но, исходя из кратких сведений Устюжской летописи, никак не мотивированы, потому что о противостоянии тверских князей с новгородцами не было сказано): «…творяше за свою старую обиду» [4, с. 20]. Это месть за желание тверских князей подчинить себе Новгород и укрепиться на Новгородском престоле. Но есть и другая причина — «по великого князя слову», они признают власть московского князя и готовы сражаться против тверского. В этом идейное поражение Твери как княжества вне зависимости от результата боя (хотя он очевиден и предрешен), большинство князей Руси поддерживают московского князя.

Составители Устюжской летописи разделяют князя и его подданных, а потому противопоставляют трусости Михаила Тверского, который «затъворился в городе» [4, с. 20], смелость и отвагу тверских воинов, отдают должное их стойкости и мужеству: «И тверичи угасиша и туры разсекоша, а сами бишась довольно» [4, с. 20].

Среди результатов битвы названы гибель Семена Брянского, разорение Твери («и землю всю пусту доспел» [4, с. 20]), так как осада длилась месяц и войска «на всякий день бишась» [4, с. 20]. Летописец дает прямую оценку поступку Михаила Александровича: оставшийся без поддержки русских князей, он ждет помощи литовцев и татар, этим «много себе зла учинил» [4, с. 20]. Не получив желаемого, т. е. в этот раз не дождавшись подмоги и поддержки, Михаил Александрович решает просить о мире. Мотивы тверского и московского князей, желающих мира, разные: тверской понимает, что проигрывает борьбу («виде свое изнеможение» [4, с. 61]), поэтому хочет спастись, не видит для себя иного варианта, а московский действует из альтруистических целей, «не хотя кровопролития и разорения граду» [4, с. 20]. При этом Михаил Александрович не сам отправляется к удачливому сопернику, но посылает владыку Евфимия и бояр «бити челом великому князю» [4, с. 20].

Во всех летописных статьях, где фигурирует тверской князь, его определяющими качествами становятся гордыня и неуступчивость, стремление заполучить великое княжение любой ценой. Дмитрий Иванович — его прямой антипод, он ведет себя как «великий»: собирает вокруг себя других князей, проявляет миролюбие, так как завершение кровопролития происходит по его внутреннему желанию («по всем своеи воли, как хотел» [4, с. 20]).

Очевидно, что образ Дмитрия Ивановича более многогранно и ярко раскрывается не в борьбе с тверским князем, но в противостоянии ордынцам, чему посвящены длинные и подробные летописные статьи за 6888 (1380) и 6890 (1382) гг. В рассматриваемом же контексте Дмитрий Иванович — князь-объединитель, действующий открыто и честно, ищущий и находящий поддержку среди русских князей, человек миролюбивый и негордый. Он одерживает верх над своим оппонентом и на поле боя и в нравственном смысле.

***

Мы не можем с высокой долей уверенности утверждать, что для Устюжской летописи тема взаимоотношений двух княжеств (Москвы и Твери) и их удельных князей была основной или доминирующей при отборе событий и их воссоздании на протяжении XIV в. Однако уже то, что составители выбирают сюжет о гибели Михаила Ярославича Тверского в Орде и смотрят на происходящее с иной позиции, говорит о многом. Летописная статья за 1317 (1318) г. должна служить отправной точкой для обозначения приоритетов: Михаил Ярославич — не святой, но преступник, казненный в Орде по приказу хана, он нарушает не только законы Орды, но и общехристианские законы, а потому не имеет права претендовать на великий стол. Московские же князья (среди них особо выделяется Иван Калита и Дмитрий Донской), не уличенные ни в чем противозаконном, уже своими делами, поступками достойны высшей похвалы и чести.

Желание представить московских князей с хорошей стороны и умолчать о добродетелях тверских, выставив их реже в нейтральном, а чаще в негативном свете, и дает возможность говорить о теме противостояния Москвы и Твери в борьбе за престол и за власть.

С каждым новым этапом противостояния тверские князья сходят с политической сцены (трое гибнут в Орде, последний же лишается поддержки русских князей, потому вынужден прибегать к помощь литовцев и ордынцев). Авторитет тверских князей поставлен под вопрос: Михаил Тверской предстает преступником, вина которого очевидна и доказана; Дмитрий Михайлович быстро сходит с политической арены; Александр Михайлович дискредитирует себя бегством после бунта в Твери; а Михаил Александрович — своим неуемным желанием любой ценой занять великий стол, в том числе привлекая

литовцев для решения своих корыстных целей и сея кровопролитие на Русской земле.

Московские князья постепенно укрепляют свой авторитет и облагораживают княжество. Отношение к ним составителей летописи меняется: от нейтрального к Юрию Московскому, в большей степени положительному к Ивану Даниловичу до однозначно положительного к Дмитрию Ивановичу (именно ему удается сплотить вокруг себе древнерусских князей, что и является итогом борьбы за великое княжение).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики. М.: Индрик, 2006. С. 232–237.

2 *Почекаев Р.Ю.* Право Золотой Орды. Казань: «Фэн» АН РТ, 2009. 260 с.

3 *Почекаев Р.Ю.* Суд над благоверным князем Михаилом Тверским в 1318 г.: процессуальные аспекты // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2018. № 2 (10). С 92–102. DOI: 10.24411/2618-9674-2018-10029

Источники

4 Устюжские и Вологодские летописи XVI–XVII в. / ПСРЛ. М.: [Книга по требованию], 2013. Т. 37. 196 с.

5 Летописный сборник, именуемый Патриаршей Никоновской летописью / ПСРЛ. М.: Языки славянских культур, 2000. Т. 10. 248 с.

REFERENCES

1 Litvina, A.F., and F.B. Uspenskii. *Vybor imeni u russkikh kniazei v X–XVI vv. Dinasticheskaia istoriia skvoz' prizmu antroponimiki* [*Name Choice of the Russian Princes in the 10th–16th Centuries. Dynastic History through the Lens of Anthroponymy*]. Moscow, Indrik Publ., 2006, pp. 232–237. (In Russian)

2 Pochekaev, R.Iu. *Pravo Zolotoi Ordy* [*Laws of the Golden Horde*]. Kazan', "Fen" AN RT Publ., 2009. 260 p. (In Russian)

3 Pochekaev, R.Iu. "Sud nad blagovernym kniazem Mikhailom Tverskim v 1318 g.: protsessual'nye aspekty" ["Trial of the Blessed Prince Mikhail of Tver in 1318: Procedural Aspects"]. *Paleorosiia. Drevniaia Rus': vo vremeni, v lichnostiakh, v ideiakh* [*Paleorosia. Old Russia: in Time, in Personalities, in Ideas*], no. 2 (10), 2018, pp. 92–102. (In Russian)

***

Информация об авторе: Екатерина Александровна Андреева — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8829-3084

E-mail: aaa46aaa@yandex.ru

Information about the author: Ekaterina A. Andreeva, PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8829-3084

E-mail: aaa46aaa@yandex.ru

***

Для цитирования: *Андреева Е.А.* Противостояние Москвы и Твери на страницах Устюжской летописи: оригинальный взгляд на известные события // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 385–406. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-385-406

For citation: Andreeva E.A. “Confrontation between Moscow and Tver in Ustyuzha Chronicle: an Original Look at Famous Events.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 385–406. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-385-406

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-407-418
https://elibrary.ru/THHPZY

М.В. Первушин

«СКАЗАНИЕ О МАГМЕТ-САЛТАНЕ» ИВАНА ПЕРЕСВЕТОВА: УРОКИ ДЛЯ РУССКОГО ЦАРЯ

Памяти Андрея Витальевича Каравашкина

Аннотация: В статье предложены направления для дальнейшего исследования «Сказания о Магмет-салтане» Ивана Пересветова. В первую очередь требуют проработки портреты правителей, изображенные Иваном Пересветовым, — турецкого правителя Магмет-салтана и византийского царя Константина VIII Палеолога. Интересно не разработанное, к сожалению, в полной мере наблюдение Андрея Витальевича Каравашкина о раскрытии Иваном Пересветовым через речи султана-философа учения о царе как образе Бога. Вместе с тем это наблюдение соответствует настрою эпохи. В «Сказании» стоит обратить внимание и на представления о Византии и Турции, которые раскрываются в том числе и через образы их правителей. Иван Пересветов апеллирует к историческому опыту этих двух держав. Все затронутые аспекты дальнейшего изучения «Сказания» открывают еще одну проблему — проблему определения жанровых особенностей этого произведения. А.В. Каравашкин отмечает, что Иван Пересветов «выбирает форму пророческого откровения», а проект его реформ составлен в русле утопической мысли начала XVI в. В целом же, становится ясно, что И. Пересветов поднимает самые острые проблемы российской действительности. Он предлагает уроки от турецкого властителя, которые должен извлечь из падения Византии русский царь, чтобы встать ему во главе христианского православного мира. Это и была, по мнению И. Пересветова, последняя надежда православных христиан. Речь не шла о построении небесного Царства, а о «переносе империи», который означает для И. Пересветова прежде всего «перенос справедливости».

Ключевые слова: древнерусская литература, похвала, эпос, традиция, поэтика, святость, имагология, образ, Иван Пересветов.

Mikhail V. Pervushin

***THE LEGEND OF MAGMET-SALTAN* BY IVAN PERESVETOV: LESSONS FOR THE RUSSIAN TSAR**

In Memory of Andrey V. Karavashkin

Abstract: The article examines the directions for further research of *The Legend of Magmet-Saltan* by Ivan Peresvetov. First of all, the portraits of the rulers portrayed by Ivan Peresvetov, Turkish ruler Magmet-Saltan and Byzantine king Constantine VIII Palaeologus, require study. An interesting, but unfortunately not fully developed, notice by Andrey V. Karavashkin on Ivan Peresvetov's disclosure through the speeches of sultan-philosopher of the doctrine of a king as the image of God. The observation corresponds to the mood of era. In *The Legend of Magmet-Saltan* one should also pay attention to the perceptions of Byzantium and Turkey, which are revealed, among other things, through the images of the rulers. Ivan Peresvetov appeals to the historical experience of these two powers. All the mentioned aspects of further study of *The Legend of Magmet-Saltan* open one more problem — the problem of determining the genre features of the work. A.V. Karavashkin notes that Ivan Peresvetov "chooses the form of prophetic revelation" and his project of reforms is composed in line with an utopian thought of the early 16th century. In general, however, it is clear that I. Peresvetov raises the most acute problems of Russian reality. He offers lessons from Turkish ruler, which should be learned from the fall of Byzantium Russian tsar to stand him at the head of Christian Orthodox world. The thesis, according to I. Peresvetov, was the last hope of Orthodox Christians. It was not on building a heavenly kingdom, but on "transferring the empire," which for I. Peresvetov meant above all "transferring justice."

Keywords: Old Russian literature, praise, epic, tradition, poetics, holiness, imagology, image, Ivan Peresvetov.

Интересующее нас сочинение — «Сказание о Магмет-салтане» — дошло в составе сборников Полной (содержащей все сочинения) и Неполной редакций сочинений Ивана Семеновича Пересветова и было издано Александром Александровичем Зиминым в 1956 г. [29]

Сочинения И.С. Пересветова разнообразны по своему жанровому характеру. В частности, «Сказание о Магмет-салтане» имеет форму повести, «хотя и откровенно публицистического характера» [25, с. 180]. Самые ранние найденные списки сочинений И.С. Пересветова датируются концом первой трети XVII в. [25, с. 178].

Скажем несколько слов об авторе «Сказания о Магмет-салтане». Предположительно это был Иван Семенович Пересветов — профессиональный «воинник» [29, с. 163], как характеризует он сам себя, или рядовой дворянин, как поясняет эту характеристику А.А. Зимин [29, с. 22; 7, с. 300–338], выходец из Литовской Руси — «выеждей из Литвы» [29, с. 171]. С конца 1530-х гг. проживал в Москве [7, с. 324]. Последние упоминания об Иване Пересветове датированы 1549 г. О дальнейшей его судьбе ничего неизвестно. Биографических сведений о нем крайне мало, и в основном все они содержатся в его сочинениях. На основании этого некоторые исследователи считают Ивана Семеновича Пересветова личностью выдуманной. Действительным же автором приписываемых ему сочинений одни указывают ближайшего сподвижника Ивана Грозного Алексея Федоровича Адашева, другие — самого царя Ивана IV [1, с. 111; 2, с. 223–271; 14, с. 25–55; 19, с. 136].

В описи царского архива XVI в. имеется запись о хранящемся там «черном списке Ивашки Пересветова»[1]. Одни именуют это черновыми записями его трудов, другие утверждают, и небезосновательно, что это так называемые допросные листы попавшего в опалу книжника.

Если говорить о содержании «Сказания о Магмет-салтане», то Иван Пересветов сжато и увлекательно повествует о мудром правителе Магмет-салтане, который завоевал Византийскую империю и установил якобы новую модель управления. Однако эта модель, согласно автору, фактически была хорошо забытой старой византийской системой управления империей. Она не применялась в Византии на практике из-за коварства царского окружения («велмож»).

Вместе с тем модель эта не была окончательно утеряна. Она сохранилась, будучи записанной в «мудрых греческих книгах». И именно оттуда ее почерпнул, а затем и внедрил на практике Магмет-салтан.

[1] См.: [26, с. 31]. А.А. Зимин пишет, что многие исследователи понимали эту запись как указание на сочинения Ивана Пересветова, хранившиеся в царском архиве. Но «списки черные» в архиве часто означают судебно-следственные дела о каких-то лицах. Например, в другом ящике того же архива содержатся «списки черные Матвея Башкина» — судебное разбирательство о Башкине. Если же «списки черные» — это судебное дело Пересветова, который в середине XVI в. стал жертвой репрессий, то это объясняет умолчание о нем других источников и относительно поздний характер рукописной традиции его сочинений [7, с. 336–338].

Основная идея памятника заключается в апофеозе правды. И свое развитие, как это ни парадоксально, апофеоз получает от враждебного христианству правителя.

Уже в начале XIX в. Н.М. Карамзин обращается к сочинениям И.С. Пересветова, правда с определенным сомнением о времени их появления[2]. В дальнейшем их изучал целый сонм выдающихся, блестящих и видных ученых как прошлого, так и современности[3], в числе которых и Андрей Витальевич Каравашкин [8; 9].

«Сказание о Магмет-салтане» изучали и в контексте всех произведений И.С. Пересветова, и как отдельный памятник. Большинство исследований было направлено на разбор идеологии «Сказания», его языка, влияния на него предшествовавших произведений литературы и фольклора, а также его отражение в последующих произведениях и общественно-политических настроениях эпохи.

Некоторые исследователи определяют «Сказание» как первый в своем роде образец жанра утопии в отечественной литературе, однако, в чем же его утопичность, не поясняют. Более того, часто указывают, что Иван Грозный пережил сильное влияние этого произведения, впитав в себя изложенные там принципы, и старался следовать им в своих политических решениях[4]. Однако этот вопрос не был до конца разрешен в исследовательской литературе и нуждается в дальнейшем изучении.

Безусловно, требуют проработки портреты правителей, изображенные Иваном Пересветовым, — «царя турского Магмет-салтана» и «великаго царя Констянтина Ивановича». Их образы в «Сказании», столь явно выделяющиеся, были в целом обойдены вниманием исследователей. С одной стороны, они, несомненно, имеют вспомогательный характер, так как главное для автора заключалось в «пропаган-

[2] Н.М. Карамзин писал следующее: «В заключение упомянем о мнимой эпистоле Ивашки Семенова Пересветова к Иоанну, сочиненной без сомнения уже гораздо после сего царствования…» [10, с. 286].

[3] См.: [6; 7; 11; 14; 15; 16, с. 712–713; 17; 20; 22; 27, с. 85–87] и ряд других авторов (см., например: [25, с. 181–182]).

[4] См. современные научно-популярные статьи в интернет-изданиях, порой даже без указания авторства. Например: «Сказание о Магмете-султане»: почему эта книга была самой любимой у Ивана Грозного. URL: https://dzen.ru/a/YhNE4E2k10k23gkA (дата обращения: 21.06.2023). И подобные, например: [6].

дируемой на основе данных образов идее, в той системе ценностей, которую автор конструирует и защищает» [3, с. 17]. Но, с другой стороны, образы Константина Ивановича и Магмет-салтана далеки от их реальных исторических прототипов — византийский царь Константин VIII Палеолог был на самом деле Мануиловичем с несколько иной биографией, чем представлена у И.С. Пересветова, а образ Магмет-салтана является контаминацией султана Магомета II и Сулеймана Великолепного. Образы, бесспорно, имеют собирательный характер и сами по себе представляют немалый интерес для имагологических изысканий.

Интересно не разработанное, к сожалению, в полной мере наблюдение А.В. Каравашкина о раскрытии И.С. Пересветовым «именно устами султана-“философа” учения о царе как образе Бога» [8, с. 423–437]. Это наблюдение соответствует настрою эпохи: образ князя-Бога просматривается и в письмах преподобного Максима Грека московскому князю Василию Ивановичу[5], и в «Сказании о смерти Василия III», и в гимнографических сочинениях, посвященных княгине Ольге, князю Всеволоду-Гавриилу и др. [12; 13]. Так, и в «Сказании о Магмет-салтане» постоянно сравниваются Царь Небесный и царь земной — единовластный правитель, — который выступает гарантом Божественной справедливости, чьи заповеди должны помнить его подданные [29, с. 157]. Все это уже, безусловно, новый этап в развитии политического мышления и представления общества о власти, нашедший отражение в литературном процессе середины XVI в.

В «Сказании» стоит обратить внимание и на представления о Византии и Турции, которые раскрываются в том числе и через образы их правителей. И.С. Пересветов апеллирует к историческому опыту этих двух держав. При этом образ «бусурманской» Турции служит ему положительным примером, а образ христианской Византии — в целом отрицательным.

Однако Византия отличается в произведении двуплановостью. С одной стороны, она охарактеризована недальновидной политикой

[5] «Свободы свет тобою да подастся нам бедным», — писал преподобный Максим Грек, несомненно, знавший политическую ситуацию и настроения на Балканском полуострове, великому князю московскому Василию Ивановичу III. См.: [3, с. 5–36].

вельмож, их неправым судом, подрывом военной мощи государства, корыстолюбивым поведением… Именно они царя Константина «осетили», «уловили», «укротили», «обнизили», «ухитрили» [29, с. 152], что и привело державу к гибели (при этом у И.С. Пересветова нет никакого личного осуждения государя-императора). Вместе с тем «греческие книги», послужившие источником мудрости для Магмет-салтана, характеризуют Византию с другой стороны. И образ Турции с ее мудрым правителем идеализирован с целью обоснования идей правды и справедливости, почерпнутых из Византии. Ведь только после того, как был снят «образец жития света сего со християнских книг», с «греческих книг», Магмет-салтан сумел сделать верные выводы и провести у себя в стране реформы.

Здесь очень четко пролеживается принцип контраста — «сопряжение далековатых идей»[6] — противопоставление правления последнего византийского императора политике турецкого султана. Для разбираемого «Сказания» этот принцип можно назвать универсальным: он и текстообразующий структурный компонент, он и маркер, помогающий автору выделять отдельные черты образов его героев, а также повышающий выразительность и драматизм всего произведения. Однако богаче всего контраст в «Сказании» реализуется, безусловно, на композиционном уровне. Контраст становится основным принципом композиции произведения, важным компонентом авторского стиля.

И.С. Пересветов создает идеализированный образ турецкого султана, он восхищен турецким правителем. Однако и византийский царь у него положительный герой. Оба правителя, таким образом, находятся на одном полюсе контраста, а другой занимает их окружение. Именно из-за царских вельмож и погибает Царьград, и творятся жестокости в царстве турецком.

Магмет-салтан, этот мусульманский завоеватель, не только чтит заповеди богодухновенных христианских книг, но и старательно их исполняет, он преисполнен похвал в адрес христианского вероучения

[6] Словесная формула Ю.Н. Тынянова [18, с. 236], с отсылкой к М.В. Ломоносову и его «Краткому руководству к красноречию»: «Должно смотреть, чтобы присканные идеи приличны были к самой теме, однако не надлежит всегда тех отбрасывать, которые кажутся от темы далековаты, ибо оне иногда, будучи сопряжены по правилам следующия главы, могут составить изрядные и к теме приличные сложенные идеи» [24, с. 111]. См. также у А.С. Демина: [4].

и совершенно не показан в «Сказании» притеснителем православных. Благодаря уважению к «христианским книгам» и заповедям Христа, он становится «философом мудрым». Магмет признает «благость веры» византийского царя, ее правильность, истинность [28, с. 192], более того, он и сам хотел бы быть православным: «Хотел веру християнскую приняти от сердечныя радости и восхвалил веру християнскую: несть таковыя веры у Бога, яко же вера християнская» [29, с. 160]. Он говорит это «в тайне себе», т. е. скрывая заветные мысли от своего окружения и, что особенно ценно, формулируя царское предназначение, как видит его он — мусульманин: «Таковому было быти християнскому царю, всеми правдами Богу сердечную радость воздати и за веру християнскую крепко стояти» [29, с. 160].

Таким образом, царь Магмет-салтан — очень необычный герой древнерусской литературы! «Он постигает ту логику Божественного замысла человеческой истории, — подчеркивает А.В. Каравашкин, — которая открывается через опыт “христианских книг” и присутствует в феноменологии исторического процесса» [9, с. 52–53].

Все затронутые аспекты дальнейшего изучения «Сказания» открывают еще одну проблему — проблему определения жанровых особенностей этого произведения. Построенная И.С. Пересветовым модель идеального общества характеризуется верой автора в безупречность этого построения, в ее спасительность для власти и совершенную необходимость для основания и существования твердой государственности. Опираясь на деление К. Ремера [23, p. 79], можно увидеть в «Сказании» особенности жанра эвтопии, когда описываемая реальность превосходит объективную действительность и предполагает радикальное преобразование общества («утопия реконструкции»).

А.В. Каравашкин отмечает, что И.С. Пересветов «выбирает форму пророческого откровения» [9, с. 16–17]. В свою очередь, это может подтвердить выявленные особенности жанра эвтопии, а также вполне согласуется со словами немецкого теоретика литературы, философа и историка Рейнхарта Козеллека, что писатель-утопист чаще всего не является историком или хронистом, зато он «продюсер» грядущего, пророк, который ищет и находит в неопределенном будущем совершенство [21, p. 92].

Само «Сказание» И.С. Пересветова словно погружает описанную в ней реальность в утопию. Автор соединяет в своем произведении

все то, что могло казаться несочетаемым, утопичным и его современникам, и их потомкам. Например, понятие «правда» в своей сущности лишено религиозного содержания — оно трактуется как сугубо светское, не связанное с какой-либо религией или идеологией. Хотя нельзя не согласиться с А.С. Деминым, отмечающим, что «правда» богоугодна и неизбежно приводит к вере всех, кто ей следует [5, с. 79]. Однако, по сути, в «Сказании» правда «голая», т. е. «безрелигиозная». Такова задумка И.С. Пересветова!

Нужна она для того, чтобы было возможным осуществление этой правды даже неправославным или, что еще утопичнее, нехристианским государем. Следуя же этой правде, мусульманский султан, во-первых, легко и верно оценивает христианского царя Константина как «благоверного» [29, с. 151], т. е. признает, повторюсь, «благость веры» царя, ее правильность, истинность; во-вторых, легко налаживает в своем царстве порядок: «доброволную» службу (вместо «порабощения») и справедливый суд; в-третьих, без труда научается сам великой мудрости, черпая ее щедро из опыта византийского царя: «Ино великия мудрости прибыло у царя Магметя» [29, с. 151].

В целом же, становится ясно, что И. Пересветов на самом деле поднимает самые острые проблемы российской действительности. Он вкладывает в уста турецкого властителя уроки, которые должен извлечь из падения Византии русский царь, чтобы встать ему во главе христианского православного мира. Это и была последняя надежда православных христиан. Речь не шла о построении небесного Царства, Града или Империи, а лишь о «переносе империи», который означает для И. Пересветова прежде всего «перенос справедливости». Гармония между «правдой» и «верой», в его понимании, должна была не только укрепить, но и реформировать Московское царство.

Напряжение между реальным и идеальным объясняется не только двойственным характером любого утопического дискурса, но также и тем, что в равной мере оно проистекает из самой природы русской идентичности, ориентированной не только на то, что есть Россия в реальности, но и на то, какой она «себя считает» или даже какой она «хотела бы быть».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Авалиани С.Л.* Об Иване Пересветове // Труды четырнадцатого археологического съезда в Чернигове. 1909. М.: Тип. о-ва распространения, 1911. Т. 3, ч. 3: Протоколы. С. 111–112.

2 *Альшиц Д.Н.* От легенд к фактам. СПб.: Наука, 2009. 498 с.

3 Все народы едино суть / сост. Н.В. Синицына. М.: Молодая гвардия, 1987. 692 с.

4 *Демин А.С.* Малая художественная форма как проблема исторической поэтики // Историческая поэтика: Итоги и перспективы изучения. М.: Наука, 1986. С. 210–235.

5 *Демин А.С.* Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века. М.: Наука, 1977. 296 с.

6 *Ерусалимский К.Ю.* Греческая «вера», турецкая «правда», русское «царство»: еще раз об Иване Пересветове и его проекте реформ // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2011. № 7 (69). С. 87–104.

7 *Зимин А.А.* Пересветов и его современники. М.: Наука, 1958. 500 с.

8 *Каравашкин А.В.* Литературный обычай Древней Руси (XI–XVI вв.). М.: РОССПЭН, 2011. 720 с.

9 *Каравашкин А.В.* Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М.: Прометей, 2000. 418 с.

10 *Карамзин Н.М.* История государства Российского. СПб.: В тип. Н. Греча: иждивением братьев Слениных, 1821. Т. 9 (разд. паг.). 472, 298 с.

11 *Касьяненко В.В.* Политические идеи И.С. Пересветова: историография проблемы // Тенденции развития науки и образования. 2018. № 1 (40). С. 23–26.

12 *Первушин М.В.* Два взгляда на княгиню Ольгу в древнерусской гимнографии // Litera. 2020. № 10. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=33861 (дата обращения: 12.05.2023).

13 *Первушин М.В.* Несколько взглядов на одну жизнь: литературные образы князя Всеволода Псковского // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 19 / гл. ред. О.А. Туфанова, отв. ред. Е.А. Андреева. М.: ИМЛИ РАН, 2020. С. 507–525. DOI: 10.22455/978-5-9208-0610-9-507-525

14 *Полосин И.И.* О челобитных Пересветова // Ученые записки Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина. 1946. Т. XXXV. Вып. 2. С. 25–55.

15 *Ржига В.Ф.* И.С. Пересветов публицист XVI века. М.: Синод. тип., 1908. 84 с.

16 *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М.: Изд-во социально-экономической лит., 1960. Кн. 3, т. 6. 818 с.

17 *Талмазан О.Н.* Правда Пересветова и прагма Макиавелли // Славянские чтения. 2020–2021. № 16–17. С. 156–175.

18 *Тынянов Ю.Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. 576 с.

19 *Худяков М.Г.* Очерки по истории Казанского ханства. М.: ИНСАН, Совет по сохранению и развитию культур малых народов, СФК, 1991. 320 с.

20 *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. 448 с.
21 *Koselleck R.* The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts / translated by Todd Samuel Presner, with others. Stanford, California: Stanford University Press, 2002. 363 p.
22 *Mureçan D.I.* Penser Byzance à l'aube de la Russie impériale. D'Ivan Peresvetov à Ivan IV Vasil'evic // Istina. 2007. Vol. LII. P. 466–479.
23 *Roemer K.M.* Paradise transformed: varieties of nineteenth-century utopias // The Cambridge Companion to Utopian Literature / Ed. by Claeys G. Cambridge University Press, 2010. P. 79–106.

Источники

24 *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. М.; Л.: Акад. наук СССР, 1952. Т. 7. 996 с.
25 *Лурье Я.С.* Пересветов Иван Семенович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1989. [Вып. 2]: 2-я половина XIV — XV в. Ч. 2: Л–Я / отв. ред. Д.С. Лихачев. С. 178–182.
26 Описи Царского архива XVI века и архива Посольского приказа 1614 года / под ред. С.О. Шмидта. М.: Изд-во вост. лит., 1969. 196 с.
27 *Попов А.Н.* Обзор хронографов русской редакции. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1869. Вып. 2. 287 с.
28 Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1975. Вып. 1: А–Б. 372 с.
29 Сочинения И.С. Пересветова. М.; Л.: Акад. наук СССР, 1956. 390 с.

REFERENCES

1 Avaliani, S.L. "Ob Ivane Peresvetove" ["On Ivan Peresvetov"]. *Trudy chetyrnadtsatogo arkheologicheskogo s»ezda v Chernigove 1909* [*Proceedings of the Fourteenth Archaeological Congress in Chernigov 1909*], vol. 3, 1911, pp. 111–112. (In Russian)
2 Al'shits, D.N. *Ot legend k faktam* [*From Legends to Facts*]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2009. 498 p. (In Russian)
3 Sinitsyna, N.V., editor. *Vse narody edino sut'* [*All Nations Are United*]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 1987. 692 p. (In Russian)
4 Demin, A.S. "Malaia khudozhestvennaia forma kak problema istoricheskoi poetiki" ["Small Art Form as a Problem of Historical Poetics"]. *Istoricheskaia poetika: Itogi i perspektivy izucheniia* [*Historical Poetics: Outcomes and Prospects of Study*]. Moscow, Nauka Publ., 1986, pp. 210–235. (In Russian)
5 Demin, A.S. *Russkaia literatura vtoroi poloviny XVII — nachala XVIII veka* [*Russian Literature of the Second Half of the 17th and the early 18th Centuries*]. Moscow, Nauka Publ., 1977. 296 p. (In Russian)
6 Erusalimskii, K.Iu. "Grecheskaia 'vera', turetskaia 'pravda', russkoe 'tsarstvo': eshche raz ob Ivane Peresvetove i ego proekte reform" ["Greek 'Faith', Turkish 'Truth', Russian 'Kingdom': More about Ivan Peresvetov and His Project of Reforms"]. *Vestnik RSUH. Seriia: Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, no. 7(69), 2011, pp. 87–104. (In Russian)

7 Zimin, A.A. *Peresvetov i ego sovremenniki* [*Peresvetov and His Contemporaries*]. Moscow, Nauka Publ., 1958. 500 p. (In Russian)

8 Karavashkin, A.V. *Literaturnyi obychai Drevnei Rusi (XI–XVI vv.)* [*Literary Custom of Old Russia (11th–16th Centuries)*]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2011. 720 p. (In Russian)

9 Karavashkin, A.V. *Russkaia srednevekovaia publitsistika: Ivan Peresvetov, Ivan Groznyi, Andrei Kurbskii* [*Russian Medieval Publicism: Ivan Peresvetov, Ivan the Terrible, Andrei Kurbsky*]. Moscow, Prometei Publ., 2000. 418 p. (In Russian)

10 Karamzin, N.M. *Istoriia gosudarstva Rossiiskogo* [*History of the Russian State*], vol. 9. St. Petersburg, Tipografiia N. Grecha: izhdiveniem brat'ev Sleninykh Publ., 1821. 770 p. (In Russian)

11 Kas'ianenko, V.V. "Politicheskie idei I.S. Peresvetova: istoriografiia problem" ["I.S. Peresvetov's Political Ideas: Historiography of the Problem"]. *Tendentsii razvitiia nauki i obrazovaniia* [*Trends in the Development of Science and Education*], no. 1 (40), 2018, p. 23–26. (In Russian)

12 Pervushin, M.V. "Dva vzgliada na kniaginiu Ol'gu v drevnerusskoi gimnografii" ["Two Views on Princess Olga in Old Russian Hymnography"]. *Litera*, no. 10, 2020. Available at: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=33861 (Accessed 14 May 2022). (In Russian)

13 Pervushin, M.V. "Neskol'ko vzgliadov na odnu zhizn': literaturnye obrazy kniazia Vsevoloda Pskovskogo" ["Several Views on One Life: the Literary Image of Prince Vsevolod of Pskov"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 19. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2020, pp. 507–525. (In Russian) DOI: 10.22455/978-5-9208-0610-9-507-525

14 Polosin, I.I. "O chelobitnykh Peresvetova" ["On Peresvetov's Petitions"]. *Uchenye zapiski Moskovskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta im. V. I. Lenina* [*Scientific Notes of the V.I. Lenin Moscow State Pedagogical Institute*], vol. XXXV, part 2, 1946, pp. 25–55. (In Russian)

15 Rzhiga, V.F. *I. S. Peresvetov publitsist XVI veka* [*Peresvetov is the Sixteenth Century Publicist*]. Moscow, Sinodal'naia tipografiia Publ., 1908. 84 p. (In Russian)

16 Solov'ev, S.M. *Istoriia Rossii s drevneishikh vremen* [*History of Russia since ancient times*], vol. 6. Moscow, izdatel'stvo sotsial'no-ekonomicheskoi literatury Publ., 1960. 818 p. (In Russian)

17 Talmazan, O.N. "Pravda Peresvetova i pragma Makiavelli" ["Peresvetov's Truth and Machiavelli's Pragma"]. *Slavianskie chteniia* [*Slavonic Readings*], no. 16–17, 2020–2021, pp. 156–175. (In Russian)

18 Tynianov, Iu.N. *Poetika. Istoriia literatury. Kino* [*Poetics. History of Literature. The Cinema*]. Moscow, Nauka Publ., 1977. 576 p. (In Russian)

19 Khudiakov, M.G. *Ocherki po istorii Kazanskogo khanstva* [*Essays on the History of Kazan Khanate*]. Moscow, INSAN, Sovet po sokhraneniiu i razvitiiu kul'tur malykh narodov, SFK Publ., 1991. 320 p. (In Russian)

20 Iurganov, A.L. *Kategorii russkoi srednevekovoi kul'tury* [*Categories of Russian Medieval Culture*]. Moscow, MIROS Publ., 1998. 448 p. (In Russian)

21 Koselleck, Reinhart. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts,* trans. Todd Samuel Presner et al. Stanford, California, Stanford University Press, 2002. 363 p. (In English)
22 Mureçan, Dan Ioan. "Penser Byzance à l'aube de la Russie impériale. D'Ivan Peresvetov à Ivan IV Vasil'evic." *Istina*, vol. LII, 2007, pp. 466–479. (In French)
23 Roemer, Mildred Allison. "Paradise Transformed: Varieties of Nineteenth-Century Utopias." *The Cambridge Companion to Utopian Literature,* ed. Claeys G. Cambridge University Press, 2010, pp. 79–106. (In English)

***

Информация об авторе: Михаил Викторович Первушин — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1104-946X
E-mail: 1609pm@gmail.com

Information about the author: Mikhail V. Pervushin, PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1104-946X
E-mail: 1609pm@gmail.com

***

Для цитирования: *Первушин М.В.* «Сказание о Магмет-салтане» Ивана Пересветова: уроки для русского царя // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 407–418. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-407-418

For citation: Pervushin, M.V. "'The Legend of Magmet-Saltan' by Ivan Peresvetov: Lessons for the Russian Tsar." *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 407–418. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-407-418

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-419-428
https://elibrary.ru/TSGPMD

А.М. Надежкин

ПАРУСА ТИРА.
РОЛЬ ПОЛИСЕМИИ В СТИХЕ ИЕЗЕКИИЛЯ 27: 7

Аннотация: Данная статья посвящена проблеме возникновения разночтений в стихе Иез. 27: 7. Вариант в библейском отрывке возникает из-за полисемии в масоретском тексте, которая способствовала развитию большого числа вариантов в переводах. Актуальность статьи заключается в том, что существует несколько вариантов данного стиха на русском языке, а потому задачей текстологии является установить генезис каждого из них. Автор обращает внимание на то, что для сравнительного изучения привлечены данные латинского, сирийского и славянского переводов. В ходе исследования автор приходит к выводу, что все переводчики, обращаясь к исследуемому стиху, применяли обертональный перевод, а выбираемое соответствие еврейских слов נֵס и מִפְרָשׂ, составляло предмет экзегезы, так как переводческий эквивалент соответствовал тому образу, который представлял себе автор переводного текста. Так, в слове מִפְרָשׂ во всех значениях есть общая идея: оно обозначает некую развернутую ткань. Но что это была за ткань — зависит от толкования. Переводчики с еврейского текста считают, что в Иез. 27: 7 имеется в виду парус. Первым в своем переводе отразил это блж. Иероним. Переводчики, следующие Септуагинте, полагают, что речь идет о постели, в то время как переводчик с сирийского употребил слово «украшение», либо «одежда», увидев в отрывке описание роскошных одежд жителей Тира.

Ключевые слова: Библеистика, Ветхий Завет, Септуагинта, Тир, Книга Иезекииля, варианты перевода, переводоведение.

Alexey M. Nadezhkin

SAILS OF TYR. ROLE OF POLYSEMY IN EZEKIEL 27:7

Abstract: The article focuses on the problem of inconsistencies in Eze 27:7. The variation in biblical passage arises from the polysemy in the Masoretic text, which has contributed to the development of a large number of variations in translations. The relevance of the article lies in the fact that there are several versions of the verse in Russian, and therefore the task of textual criticism is to establish the genesis of each of them. The author draws attention to the fact that for a comparative study, data from Latin, Syriac and Slavic translations were used. In the course of the research, the author comes to the conclusion that

all translators, referring to the studied verse, used overtone translation, and the chosen correspondence of Hebrew words נֵס and מִפְרָשׂ was the subject of exegesis, since the translation equivalent corresponded to the image that the author of the translated text imagined. So, in the word מִפְרָשׂ in all meanings there is a general idea: it denotes a kind of stretched textile. But what kind of fabric it was depends on the interpretation. Translators from the Hebrew text believe that Eze 27:7 refers to the sail. St. Jerome was the first to reflect this in his translation. The translators following the Septuagint believe that this is linens, while the Syrian translator used the word “decoration” or “clothing,” having seen in the passage a description of the luxurious clothes of inhabitants of Tire.

Keywords: Biblical studies, Old Testament, Septuagint, Tire, Book of Ezekiel, translation options, translation studies.

Проблема художественного перевода всегда была в центре практического и научного интереса ученых. Одним из самых часто переводимых культурных памятников является Библия, переложения которой на разные языки являются объектом исследования нашей статьи. В данной работе исследуется стих пророчеств Иезекииля о Тире: «Узорчатые полотна из Египта употреблялись на паруса твои и служили флагом; голубого и пурпурового цвета ткани с островов Елисы были покрывалом твоим» (Иез. 27: 7). В Септуагинте мы встречаем несколько иной перевод данного стиха: “βύσσος μετὰ ποικιλίας ἐξ Αἰγύπτου ἐγένετό σοι στρωμνὴ τοῦ περιθεῖναί σοι δόξαν καὶ περιβαλεῖν σε ὑάκινθον καὶ πορφύραν ἐκ τῶν νήσων Ελισαι καὶ ἐγένετο περιβόλαιά σου” [12], что значит: «Из разноцветного виссона Египетского была у тебя постель, чтобы ты облекался нарядно, а чтобы ты одевался в гиацинт и пурпур, с островов Елиссейских добывалась одежда твоя».

В статье исследуется вариант стиха Иез. 27: 7 в тексте греческой Септуагинты и анализируются причины его возникновения. Масоретский текст (и его переводы на русский язык), Пешитта, древние переводы с Септуагинты (славянский, латинский) привлекаются в качестве сравнительного материала. Необходимо признать, что каждый из использованных в статье переводов был продуктом своего времени, создавался для своей аудитории и решал специфические задачи, обусловленные историческим контекстом.

Цель данной статьи — выяснить причину возникновения септуагинтального варианта на основе еврейского текста.

Выражение «И служили **флагом**» соответствует славянскому «еже обложити тебе **славу**» (τοῦ περιθεῖναί σοι δόξαν). В еврейском тексте

этому слову соответствует נֵס, что значит «**сигнальный шест**» либо «**знамя**» [5]. Как же соотнести значения в греческом и еврейском тексте? В синодальном переводе вместо слов «сигнальный шест» либо «знамя» написано «флаг», что, по словам А.П. Лопухина, является «предположительным переводом». Он же отмечает, что еврейское слово "nes" в других случаях означает «знак» [1]. В Иез. 27: 7 А.П. Лопухин видит достоверное изображение египетского корабля: «на изображениях египетских кораблей у Wilkinson'a (Manners and cusloms III, 208) и Rosselini (Mon. civ. Tab. 107) нет вымпела, а есть только один парус на одной мачте — широкий, четырехугольный, разделенный на красные и синие квадраты и окруженный золоченым бордюром (узорчатый)» [1].

Вот этот «знак», как и написано в еврейском тексте, и составлял «славу», т. е. известность тирского флота, делал его узнаваемым, о чем и пишут переводчики варианта РБО: «Из узорчатых льняных тканей египетских был сшит твой парус, по которому тебя узнавали» [8]. Этот вариант поддерживает и А. Десницкий: «Разноцветные египетские ткани стали тебе парусами, и были они как знамена, а голубое и пурпурное полотно с побережья Элиши стало твоим пологом» [8].

Второе исследуемое нами соответствие — это слово «парус» в еврейском тексте и соответствующая ему лексема «постель» в греческом. Слово στρωμνὴ имеет несколько значений: «постель, ложе» либо же «покрывало» [4]. Оно соответствует еврейскому слову מִפְרָשׂ., которое имеет два значения: «протяжение» (именно это слово описывает облако в Иов. 36: 29) и «парус» [5].

Именно в этой многозначности еврейского слова, кажется, и заключается ответ на вопрос, как возник септуагинтальный вариант. Переводчики Септуагинты, очевидно, поняли идею протяженности в слове מִפְרָשׂ, и восприняли ее как протяженность ткани, но не паруса, а покрывала. Для сравнения необходимы еще три перевода: латинская Вульгата, Сирийская Пешитта, перевод на русский язык прп. Макария. Иероним в Вульгате оставил следующий перевод: "Byssus varia de Aegypto texta est tibi in velum ut poneretur in malo: hyacinthus et purpura de insulis Elisa facta sunt operimentum tuum" [13], что значит: «Виссон пестрый из Египта соткали тебе на парус, чтобы ты приставил его к мачте, лазурь и багрянец с островов Элисы стали навесом твоим». Из контекста очевидно, что сам Иероним, переводя этот отрывок,

имел в виду корабль, и выбору этого образа послужила всего одна деталь: «чтобы ты приставил его к мачте». Именно так великий переводчик понял слово “nes”, означающее «жезл» либо «сигнальный шест» [5].

Проанализировав несколько переводов, мы можем сказать, что понимание всего стиха зависит от того, как мы читаем еврейское слово “nes”. Если мы понимаем это слово как мачту, то описываем корабль, если как знак отличия, то — разноцветные ткани либо богатую одежду.

Латинское слово “velum” в переводе Иеронима чрезвычайно удачное, потому что сохраняет ту же многозначность, которая характерна для греческого и еврейского языков, означая как парус, так и ткань, используемую для навесов палаток [2]. Интересен также пример употребления слова “velum” в речи Цицерона против Катилины: “velis amicti, non togis” (приверженцы Катилины) одетые не в тоги, а в (какие-то, скорее) парусообразные покрывала [2].

Сирийская Пешитта оставляет следующий перевод интересующего нас стиха: “Trajeron de Egipto telas de lino fino blanco como adorno para ti, de modo que te fueran por distintivo; materiales azul y púrpura te trajeron de las islas de Elisa para tu toldo” [9, с. 1583], что значит: «Они привезли из Египта белые льняные ткани в качестве украшения, чтобы отличить вас; / Синие и пурпурные полотна были доставлены вам с островов Элизы для вашего навеса». О варианте в Пешитте нужно сказать, что из него вообще не следует, что речь идет о кораблях и парусах, — скорее, об одежде. В этом плане сирийский вариант сближается с переводом П.А. Юнгерова с греческого языка: П.А. Юнгеров переводит так: ткани из Египта были привезены, «чтобы ты одевался нарядно» [9], в сирийской версии — «для украшения», хотя мы не забываем, что Юнгеров подразумевает под στρωμνὴ «постель» либо «покрывало».

Сирийская версия подтверждает перевод РБО, где написано, что полотна из Египта были «отличительным знаком» [9].

Переводчик сирийской Пешитты на испанский язык вообще не имел в виду оснащение корабля, когда переводил этот стих, а писал о роскошных одеждах богатых жителей города Тира, потому как слову «парус» в Синодальном переводе и «постель» в переводе П.А. Юнгерова в Пешитте соответствует лишь одно слово: «украшение». По-испански оно звучит как “adorno” и имеет два значения: «украшение» и,

что более вероятно, «облачение», «одеяние», что дает нам повод думать, что в Иез. 27: 7 речь может идти и не о морских снастях, а просто о роскошной ткани.

Нельзя анализировать лексическое значение слов, не касаясь этимологии. Греческое слово «στρωμνὴ» является родственным таким словам, как στρῶμα «подстилка, постель, покрывало».

В качестве праформы J.B. Hofmann выделяет *στρώνω [10, с. 406]. Этимолог приводит следующие параллели для слова «στρωμνὴ» из других языков: «др.-инд. strnati, strnoti = σπείρει (сеет, сыплет, порождает), πασπαλίζει (“брызгает”), στρώνει (“накрывает”); strtah, stirnah (прич.) = επεκτεταμένος (“разостланный”); лат. sterno (“устилать, покрывать, усевать”), stramen (“подстилка”); алб. strin = επεκτείνει (“расширяется, распространяется”); древне-ирл. “sernim” = επεκτείνω (“растянуть, расширить”); кимбр. sarn = stratum, pavimentum; др. герм. stirna, нем. Stirne “лоб”» [10, с. 406].

Перевод самих значений «расширить», «распространить» вызывает ассоциации с русскими словами «страна», «простор», «простереть». Такое сравнение русских слов с греческим «στρωμνὴ» рождает гипотезу о том, что эти слова этимологически отдаленно родственные и в основе их значения лежит одна и та же когнитивная метафора. Праславянская форма *storna, как и греческая *στρώνω, скорее всего, обладает одним и тем же значением «широта, противоположность сжатости, свернутости». Этимологический труд J.B. Hofmann беден славянским сравнительным материалом: в словаре упоминается только старославянское “prosteru”, “streti”, где корень *ster имеет значение «распространение», «расширение» [10, с. 406].

Для проверки этой гипотезы обратимся к словарю М. Фасмера. Наиболее полную выборку этимологически однокоренных слов к греческому στρωμνὴ мы найдем в словарной статье к слову «сторона»: «Праслав. *storna, связано с просто́р, простере́ть, родственно лтш. stara “полоса”, др.-инд. str̥ṇā́ti, str̥ṇṓti “сыплет, усыпает”, прич. str̥tás, stīrṇás “разостланный”, stárīman- ср. р. “расстилание, насыпание”, греч. στόρνῡμι “осыпаю, расстилаю”, лат. sternō, strāvī, strātum, -ere “сыпать, стелить”, греч. στέρνον “грудь, плоскость”, д.-в.-н. stirna “лоб”, кимр. sarn “stratum, pavimentum”» [6, с. 768].

М. Фасмер выделяет два основных мотивировочных значения корня *storn, которые реализовались в словообразовании:

1. нечто ровное, плоское (реализуется в словах со значениями «полоса, «грудь», «плоскость», «лоб»);

2. нечто широкое (реализуется в словах со значениями «полоса», «разостланный», «стелить»).

Из второго значения возникает вторично мотивированное «сыпать», «сеять», т. е. «разбрасывать на большом пространстве».

Какую новую информацию может дать этимология для сравнения еврейского מִפְרָשׂ («протяжение»), греческого «στρωμνὴ» («постель»)? Нужно понять, что переводчики Септуагинты правильно поняли общность внутренних форм слова у еврейской и греческой лексем. Использование слова «στρωμνὴ» в греческом тексте, возможно, создавало другой образ, отличный от оригинала, но его употребление было вполне в духе переводчиков Септуагинты, стремившихся к буквализму при передаче смыслов. Александрийские книжники для перевода выбрали максимально сходным образом мотивированные слова, в которых есть ассоциации с протяженностью и широтой. В обоих случаях в библейском тексте имелась в виду некая широкая расстеленная ткань. Однако конкретный образ, создаваемый в стихе, не определялся общностью мотивировки лексического значения у греческого и еврейского слов, а зависел от употребленных переводческих эквивалентов и оставался предметом интерпретации. В разных вариантах то, что привезли купцы в Тир из Египта, называется «парус», «постель», «одеяние».

Расхождение в переводах с греческого и еврейского языка замечает и замечательный библеист А.П. Лопухин, но почти никак не объясняет его, защищая идею, что в Иез. 27: 7 описывается корабль, и полагая, что речь идет о «лежанках» и «каютах», но будто сам не до конца верит своему объяснению, потому что, анализируя следующую строку «еже обложити тебе славу», заканчивает комментарий риторическим вопросом: «Эти лежанки составляли предмет удивления?» [1].

Средневековый комментатор Раши переводит эту строку так: «Расшитое льняное полотно из Египта было твоим парусом, чтобы быть твоим знаком (жезлом — дословно), лазурь и багрянец с островов Элисы были покровом твоим» (“Linen with embroidery from Egypt was your sail, to be to you for a staff, blue and purple from the isles of Elishah was your covering”) [11]. Относительно данного стиха Раши писал: «“Расшитое льняное полотно” — льняная ткань, украшенная

рисунками и вышивкой» [11]. Раши оставляет ценный комментарий на слова «парусом твоим»: «Твоим парусом» (евр. מִפְרָשֵׂךְ): то, что в старофранцузском называется “voile” [11]. Нужно отметить, что Раши удается подобрать необычайно точное старофранцузское соответствие еврейскому слову מִפְרָשֵׂךְ, потому что для нас оно тоже интересно тем, что многозначно, так как означает и «парус», и «завесу», и «покрывало», и «вуаль», — это помогает нам понять причину возникновения вариантов перевода.

«Чтобы быть знаком твоим» — «чтобы расстелить ее на кедровом шесте и поднять на мачте». Раши в Иез. 27: 7 подразумевает именно корабль. «Был покровом твоим» — «подобно палатке или крыше по всей поверхности корабля» [11].

Прп. Макарий, как и древние экзегеты, видит в Иез. 27: 7 оснащение корабля: «Полотна из Египетского разпещренного виссона были развешены у тебя, чтоб служили парусами тебе; покрывало на тебе было из тканей яхонтового и пурпурового цвета с островов Елисы» [8]. Переводя слово “nes”, прп. Макарий использует обертональный перевод и просто указывает, что паруса были развешены, не давая дословного перевода лексеме “nes”, так как его значение в этом контексте неясно, и различные переводчики подразумевают под этим словом «жезл, шест, знамя, флаг, мачту». В качестве соответствия слову מִפְרָשׂ прп. Макарий выбирает слово «парус», а во второй части параллелизма использует лексему «покрывало» [8].

Св. Иероним не видит экзегетических трудностей в разночтении между еврейским и греческим текстами и пытается «примирить» их: «Так как Тир говорил: “я обладаю совершенною красотою” или: “я сам облек себя в красоту”, то показывается, что он получил от каждой страны, согласно с оным изречением Писания: “Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?” (1 Кор. 4: 7)? Виссон “добывается” в особенности в Египте. Из него ткали для корабля тирского парус, который вешается на мачте, а покров его, служащий прикрытием для корабельщиков и пассажиров во время солнечного зноя и при безветрии, делается из гиацинта и пурпура, которые доставляются с островов Елисы, — так называются здесь острова Ионийского моря. Далее, по Семидесяти, из виссона ткутся покрывала для постилки и покоя корабля тирского, чтобы, покрытый ими и облекшись в них, он был

более славным и имел более красивое одеяние» [3, с. 378–379]. Таким образом, св. Иероним считает, что вся строка относится к описанию снастей корабля, которыми являются и парус, и навес.

Аналогичный процесс случился со словом «покрывало». В еврейском языке ему соответствует слово «מְכַסֶּה», что значит «покров, покрытие, одежда» [5]. В связи с многозначностью еврейского слова различные источники переводят его по-разному, и зависит это от выбранной экзегезы. Так, встречаются варианты «навес», «покрывало», если речь идет о снастях корабля, «ковер», если переводчик имеет в виду дорогие товары, которые привозили в Тир, «одежда», если в стихе описываются одеяния тирян. Иногда эти варианты сочетаются, как в толковании Феодорита: «Египет доставлял тебе испещренные всякого рода покрывала. Разумеет же под сим ковры и все прочее, оттуда вывозимое. Еллада высылала тебе всякого рода одежды, багряные и окрашенные в синий цвет. Ибо Елисою называет Елладу» [7, с. 582–583].

Попытка Феодорита Кирского примирить два толкования объясняется тем, что слово περιβόλαιά может означать и «покрывало», «покров», что рождает вариант перевода «навес», и «одежды».

Итак, появление варианта в стихе Иез. 27: 7 обусловлено многозначностью в еврейском и греческом языках. Филологическими средствами полисемия не снимается, поэтому перевод строки зависит от того, какой образ возникает в сознании переводчика при работе с текстом, т. е. фактически от экзегезы отрывка. Различные авторы толковали Иез. 27: 7 по-разному: одни считали, что в строке идет речь о корабельных снастях, иные — о товарах, привозимых в Тир, а третьи думали, что в стихе описываются одежды жителей города, и это привело к разнообразию вариантов. Несмотря на неоднозначность перевода стихов, все переводчики сходились на мысли, что речь в данной строке идет о дорогих полотнах, которые были символом благосостояния финикийского города Тир.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Лопухин А.П.* Толковая Библия. Ветхий Завет. Иезекииль. URL: https://bible-teka.com/lopuhin-bible/26/27/ (дата обращения: 12.04.2022).

Источники

2 Большой латинский словарь. URL: http://linguaeterna.com/vocabula/list.php?letter=velum&submit=%CF%EE%EA%E0%E7%E0%F2%FC (дата обращения: 12.04.2022).

3 *Иероним Стридонтский.* Творения. Киев: [б. и.], 1886. Т. 10. 401 с.

4 Симфония словарных форм — Греческий язык. URL: https://manuscript-bible.ru/S/D/7374.htm#strvmn%AE (дата обращения: 12.04.2022).

5 Симфония словаря Стронга — Иврит. URL: https://manuscript-bible.ru/S/H/index.r.htm (дата обращения: 12.04.2022).

6 *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. и доп. О.Н. Трубачёва. 4-е изд., стереотип. М.: Астрель – АСТ, 2004. Т. 3. 831 с.

7 *Феодорит Кирский.* Творения. М.: В тип. В. Готье, 1859. Т. 6. 776 с.

8 Экзегет. Переводы и Толкования на Иез. 27: 7. URL: https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-iezekiila/glava-27/stih-7/ (дата обращения: 12.04.2022).

9 Biblia Peshitta. Traduccion de los antiguos manuscritos arameos. Holman Bible publishers en español. 2006.

10 *Hofmann J.B.* Ετγμολογικον λεξικον της αρχαιας ελληνικης. Αθηναι, 1974. 543 σ.

11 *Rashi.* Commentary on Ezekiel. URL: https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16125/showrashi/true (дата обращения: 12.04.2022).

12 Septuaginta. URL: https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/26/270001/279999/ch/bdf300fa84f96212a20670f36816a074/ (дата обращения: 12.04.2022).

13 Vulgata. URL: http://magister.msk.ru/library/bible/latin/vul-eze.htm (дата обращения: 12.04.2022).

REFERENCES

1 Lopukhin, A.P. *Tolkovaia Bibliia. Vetkhii Zavet. Iezekiil'.* [*Commentary on Holy Scripture. Old Testament. Commentary on Ezekiel*]. Available at: https://bible-teka.com/lopuhin-bible/26/27/ (Accessed 12 April 2022). (In Russian)

***

Информация об авторе: Алексей Михайлович Надеждин — кандидат филологических наук, независимый исследователь, г. Нижний Новгород, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6119-8677

E-mail: aleksej1001@gmail.com

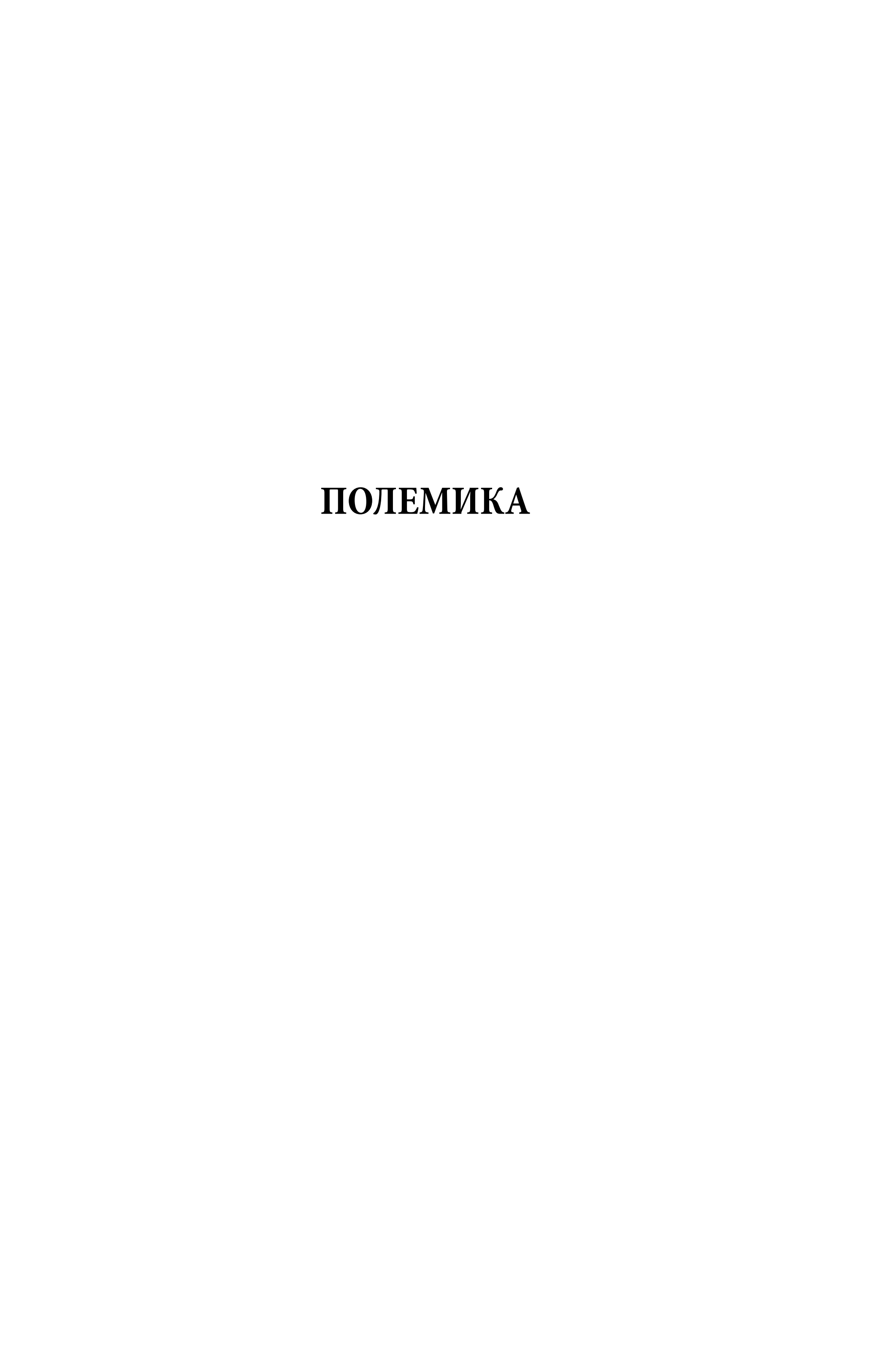
Information about the author: Alexey M. Nadezhkin, PhD in Philology, Independent Scientist, Nizhny Novgorod, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6119-8677
E-mail: aleksej1001@gmail.com

***

Для цитирования: *Надежкин А.М.* Паруса Тира. Роль полисемии в стихе Иезекииля 27: 7 // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 419–428. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-419-428

For citation: Nadezhkin, A.M. “Sails of Tyr. Role of Polysemy in Ezekiel 27:7.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 419–428. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-419-428



ПОЛЕМИКА

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-431-454
https://elibrary.ru/TVASFD

А.М. Ранчин

О НОВЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ «ТЕМНЫХ МЕСТ» В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Аннотация: В статье рассматриваются интерпретации так называемых «темных мест» (неясных по смыслу и функции фрагментов), содержащиеся в книгах В.А. Воронцова и А.А. Уткина, посвященных «Слову о полку Игореве». Оба интерпретатора рассматривают «Слово…», помещая его в контексты, которые являются принципиально новыми в сравнении с фоном, на котором обычно «повесть» исследовалась. Однако сами эти контексты у В.А. Воронцова и А.А. Уткина совершенно непохожи. В монографии В.А. Воронцова это тюркоязычная культурная среда и предполагаемые тюркоязычные сказания, в книге А.А. Уткина — языческая мифология, преимущественно скандинавская. В.А. Воронцов исходит из идеи о создании ядра произведения в тюркской среде и на языке тюрков. Имена языческих богов, присутствующие в тексте «Слова…», исследователь трактует как результат неверного принимания русским соавтором или переписчиками неких тюркских «былин» о походе князя Игоря. В противоположность В.А. Воронцову А.А. Уткин рассматривает имена языческих богов в «Слове…» как элементы мифологической системы, которая была исторически общей для скандинавов и славян. Велеса, Дажьбога, Трояна, упоминаемых в тексте памятника, он считает разными именованиями одного и того же божества и отождествляет его с Одином. По мнению исследователя, автор «Слова…» исходит из представления об этом боге как о предке Рюриковичей. В статье доказывается, что обе гипотезы являются необоснованными и игнорируют данные текста.

Ключевые слова: «Слово о полку Игореве», «темные места», интерпретация, контекст, тюркские элементы, тюркский эпос, скандинавская и славянская мифология.

Andrey M. Ranchin

ON THE NEW INTERPRETATIONS OF "DARK PLACES" IN *THE TALE OF IGOR'S CAMPAIGN*

Abstract: The article examines the interpretation of the so-called "dark places" (obscure in meaning and function of the fragments), which are contained in the books of V.A. Vorontsov and A.A. Utkin dedicated to *The Tale*

of Igor's Campaign. Both interpreters consider *The Tale*, placing it in contexts that are fundamentally new in comparison with the background against which this literary monument was usually studied. However, these contexts themselves in V.A. Vorontsov and A.A. Utkin are completely different. In the monograph by V.A. Vorontsov is a Turkic-speaking cultural environment and alleged Turkic-speaking legends, in the book of A.A. Utkin — pagan mythology, mostly Scandinavian. V.A. Vorontsov proceeds from the idea of creating the core of the work in the Turkic environment and in the Turkic language. The names of the pagan gods that are present in the text of *The Tale*, the researcher interprets as the result of a Russian co-author's or scribes' misunderstanding of some Turkic "epics" about the campaign of Prince Igor. In contrast to V.A. Vorontsov A.A. Utkin considers the names of pagan gods in *The Tale* as elements of a mythological system that was historically common to Scandinavians and Slavs. Veles, Dazhbog, Troyan, mentioned in the text of the monument, he considers different names for the same deity and identifies them with Odin. According to the researcher, the author of *The Tale* proceeds from the idea of this god as the ancestor of the Rurikovich. The article proves that both hypotheses are unfounded and ignore the data of the text.

Keywords: The Tale of Igor's Campaign, "dark places," interpretation, context, Turkic elements, Turkic epic, Scandinavian and Slavic mythology.

Одной из отличительных особенностей, свидетельствующих об уникальном месте «Слова о полку Игореве» в древнерусской словесности, является обилие так называемых «темных мест» — «чтений, неясных по смыслу или содержанию» [34, с. 106]. Попытки их истолкования предпринимались начиная с первого издания «песни» в 1800 г. Две во многом радикально новые интерпретации были предложены недавно в книгах казанского историка и культуролога В.А. Воронцова и московского историка и писателя А.А. Уткина (см.: [3; 22]). Декларированное новаторство — признак обоих исследований: в случае с монографией В.А. Воронцова оно заявлено уже в заглавии («Новое прочтение "Слова о полку Игореве"»), в случае с работой А.А. Уткина — выражено в аннотации («Предлагаемый читателю историко-литературный очерк знаменует собой новую ступень в изучении "Слова о полку Игореве"» [23, с. 4]). Оба интерпретатора рассматривают «Слово…», помещая его в контексты, которые являются принципиально новыми в сравнении с фоном, на котором обычно «повесть» исследовалась. Однако сами эти контексты у В.А. Воронцова и А.А. Уткина совершенно не похожи. В монографии В.А. Воронцова

это тюркоязычная культурная среда и предполагаемые тюркоязычные сказания, в книге А.А. Уткина — языческая мифология, преимущественно скандинавская.

Присутствие в «песни» об Игоревом походе лексики тюркского происхождения — факт, давно установленный лингвистами; споры велись и ведутся лишь относительно числа тюркизмов и — в отдельных случаях — происхождения конкретных слов. Языковые контакты между Русью и Степью, приводившие к заимствованию тюркской, в частности половецкой, лексики, очевидны. В.А. Воронцов же исходит из идеи о создании ядра произведения в тюркской среде и на языке тюрок: «…до сих пор исследователи не принимают во внимание этническую принадлежность и язык основных информаторов, благодаря которым Русь узнала о трагических событиях, разыгравшихся в степи, о половецких родах, полонивших русских князей, о готовности половцев обменять русских князей, о распре между Кзой и Кончаком, об обстоятельствах побега князя Игоря из плена, и т. д. Полагая, что авторы "былин сего времени", на основании которых создано "Слово…", были русскоязычными, исследователи неизбежно сталкиваются с массой проблем. Так, например, крайне сложно объяснить причину появления в "Слове…" множества тюркизмов, которые малопонятны даже для тюркологов и не встречаются в других памятниках древнерусской словесности. Обилие тюркизмов неизбежно ставит вопрос об этнической принадлежности автора "Слова…", об аудитории, на которую оно рассчитано» [3, с. 23–24]. Избранный В.А. Воронцовым новый ракурс[1] дает возможность, как он считает, объяснить большинство «темных мест» «Слова…»: «Скрытые тюркизмы позволяют пролить свет на исконный смысл множества "тёмных" мест памятника» [3, с. 24].

Ограничусь по необходимости анализом лишь нескольких случаев интерпретации «темных мест» В.А. Воронцовым. Речь пойдет, в частности, о наиболее загадочных и рождавших самые разных трактовки фрагментах «Слова…».

[1] Предшественником В.А. Воронцова можно отчасти считать казахского поэта О.О. Сулейменова — автора книги о «Слове…» «Аз и Я», впервые изданной в 1975 г.; см.: [21]. Однако как в понимании среды, в которой был создан памятник, так и в интерпретации конкретных «темных мест» В.А. Воронцов и О.О. Сулейменов во многом расходятся.

Одна из обескураживающих особенностей памятника, разительно отличающая его от произведений древнерусской словесности, — употребление имен языческих богов без пейоративных коннотаций, без негативной характеристики. Один из элементов языческого происхождения — имя бога Велеса во фрагменте, в котором автор обращается к сказителю Бояну, словно предлагая ему воспеть Игорев поход: «чили въспѣти было вѣщѣй Бояне, Велесовь внуче!» [30, с. 7]. Традиционно выражение-обращение «Велесов внук» считалось относящимся к Бояну. В.А. Воронцов относит его к Игорю, считая Велеса Олегом Святославичем. Основания для такой удивительной метаморфозы таковы: «Гадания по поводу природы языческого божества отнюдь не избавляют анализируемый фрагмент “Слова” от крайне неуместного для XII в. рецидива язычества и порождённых нарочитым архаизмом проблем. Избавить памятник от “скотьего бога” можно, если отождествить Велеса с Олегом, имя которого имеет следующие формы: Вольга, Ольза, Вользა. Это тем более вероятно, что в “Слове...” Олег поименован и как Ольза (“тогда при Ользе Гориславличи...”). С учётом сказанного данный фрагмент “Слова” можно перевести так: *Пелась бы песнь Игорю, Олега внуку: “Не буря соколов занесла через поля широкие — стада галок бегут к Дону великому”; или воспел бы вещий Боян: “Ольгов внук! Кони ржут за Сулою...”*» [3, с. 158][2].

Конъектура В.А. Воронцова предполагает радикальное изменение пунктуации первого издания «Слова...». Но в этом еще нет ничего предосудительного и недопустимого: пунктуационные знаки принадлежат издателям и отражают одновременно и традицию их употребления в XVIII в., и понимание ими тех или иных фрагментов произведения, часто неверное. Гораздо хуже другое: «Бояне» — это звательная форма имени Боян, а отнюдь не номинатив, так что фрагмент содержит обращение именно к Бояну, и «Велесовь внуче» — также обращение, согласующееся с «Бояне» — именем тоже в звательном падеже. Между притяжательными прилагательными «Велесовь» и «Ольговь» фонетически мало общего. Что же касается имени «Олег» в форме номинатива «Ольза», то такого примера «Слово...» не содержит — здесь В.А. Воронцов допустил грубую ошибку: во фраг-

[2] Здесь и далее все выделения принадлежат авторам цитируемых работ.

менте «тогда при Ользе Гориславличи» это имя употреблено в форме предложного падежа, в которой мена *г* на *з* является результатом палатализации, номинативом имени должно быть *Олегъ*, а не *Ольза*. Соответственно, слова *Ользовь*, якобы из-за ошибки древнерусских переписчиков искаженного как *Велесовь*, попросту не существовало. К тому же формой именительного падежа притяжательного прилагательного от несуществующего имени было бы *Ользинъ/Вользинъ* (ср. в древнерусских текстах, например в «Повести временных лет» [31, с. 29], эту форму, образованную от женского имени *Ольга*).

В.А. Воронцов предлагает также новое прочтение фрагмента с «заумным» псевдословом «стазби» и лексемой с неясным значением «дивъ»: «свистъ звѣринъ въ стазби; дивъ кличетъ връху древа» [30, с. 9]. Его толкование таково: «На наш взгляд, в данном случае речь идёт о стяге Игоря (стязѣ). На ветру древко стяга может издавать свистящие звуки. Не следует удивляться тому, что в “Слове…” “стязи глаголютъ”. Это тем более вероятно, что далее речь идёт о древе (древке). После промежуточной реконструкции загадочный фрагмент видится таким: ***“Свистъ зверьнъ въ стяге, и дивъ кличет връху древка…”***. Трансформация *стязѣи* в *стазби* поддаётся палеографическому обоснованию» [3, с. 163].

Однако *звериный свист в стяге* — это чрезвычайно смелая и не соответствующая ключевым оппозициям «Слова…» метафора: все резкие звуки животных (крики галок, лай лисиц) в древнерусской «песни» соотнесены не с русскими, а с враждебными им половцами. Но, главное, загадочная «стазби» давно прояснена благодаря принятой В.Н. Перетцем старой конъектуре В.А. Яковлева (см.: [24, с. 3]), предположившего утрату выносной литеры *с* после *зби* в слове *збися* и предложившего иную разбивку на слова: «свистъ звѣринъ вста. зби$^{\text{с}}$ дивъ» [11, с. 98, 172–173].

Свою трактовку В.А. Воронцов предлагает и для *дива*, обычно считавшегося злым духом, родственным иранским дэвам: «В рамках тюркской лексики *дәү* “большой”, “крупный”, “старший” и т. д. Так, например, в татарском языке *дәү әни* ‘бабушка’, *дәү әти* ‘дедушка’ <…>. В качестве старшего логично видеть князя Игоря. Наверняка Игорь кричал не на дереве, а надрывно, призывая своё воинство покорить “земли незнаеме”. Правомерность предлагаемой трактовки Дива станет особенно очевидной, когда мы

перейдём к осмыслению других тёмных мест, порождённых этим тюркизмом. Следует также заметить, что слово *послушати* в данном случае также предельно наглядно свидетельствует о фундаментальной роли иноязычных информаторов в формировании былин сего времени. Эти информаторы слово *послушати* соотносили с послушанием, покорностью, покорением. Таким образом, изначальный смысл загадочного фрагмента можно передать следующими словами: “***Свист звериный в стяге, и Игорь кричит надрывно, велит покориться ему землям неведомым: Волге, и Поморию, и Посулию, и Сурожу, и Корсуню, и тебе, Тьмутараканский край***”» [3, с. 168].

Однако в «Слове…» див упоминается еще раз — в рассказе о поражении Игорева войска: «Уже снесеся хула на хвалу, уже тресну нужда на волю, уже връжеса дивь на землю» [30, с. 25]. Этот образ хорошо сочетается с образом дива, сидящего на верху древа и — хуже — с образом князя на верху копейного древка. Князь на верху древка — вообще довольно странный троп (подобие метонимии?) с не вполне ясной семантикой.

Оставляя в стороне ряд предложенных В.А. Воронцовым интерпретаций «темных мест», стоит рассмотреть, на мой взгляд, еще две — трактовку выражения «Дажьбож внук», дважды встречающегося в «Слове…» и, видимо, обозначающего Игоря или род русских князей (либо русичей в целом): «Тогда при Олзѣ Гориславличи сѣяшется и растяшеть усобицами, погибашеть жизнь Даждь-Божа внука» [30, с. 16–17]; «Въстала обида въ силахъ Дажь-Божа внука. Вступилъ дѣвою на землю Трояню» [30, с. 19]. В.А. Воронцов видит здесь искаженный тюркский титул *джабгу*, которым якобы могли величать Игорева деда Олега Святославича: «Не только хазары, но и тюрки, находящиеся на службе у русского кагана, могли величать Олега титулом “джабгу”. Этот титул обозначал властителя, наместника, князя. Титул “джабгу-каган” широко использовался в Западном Каганате, в Хазарии. Он был в ходу у печенегов и других степных союзников Киева. Вполне возможно, что именно этот титул породил Дажьбога в пантеоне Владимира» [3, с. 178][3]. Не останавливаясь подробно на фантастическом объяснении происхождения имени Дажьбог/Даждь-

[3] Почему В.А. Воронцов называет печенегов «степными союзниками Киева», непонятно.

бог, имеющего прозрачную славянскую этимологию (бог, дающий блага, распространяющий их, см.: [8, с. 66–67]), следует заметить, что толкование Дажьбога в «Слове…», принадлежащее В.А. Воронцову, уязвимо как минимум по двум причинам. Во-первых, получается, что тюркский титул был дважды искажен одинаковым образом в дошедшем до нас тексте «песни». Во-вторых, Олег в грамматически испорченной фразе «Рекъ Боянъ и ходы на Святъславля пѣстворца стараго времени Ярославля Ольгова Коганя хоти» [30, с. 44] назван просто каганом (коганом). Применение титул каган к Олегу может объясняться тем, что он «был в конце XI в. не только князем Тмутаракани, но и “всей Хазарии” в Крыму. Крымские хазары были его данниками, поэтому он имел полное право носить титул “когана”, жена его была “коганя хоть”» [20, с. 378]. Каган — то же, что и хан, титул, в средневековой дипломатии приравнивавшийся к титулу византийского императора (василевса). Его высокий статус прекрасно осознавался на Руси, о чем свидетельствует именование не князем, а каганом Владимира Святославича в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона: «Похвала кагану нашему Влодимеру»; «Похвалимъ же и мы <…> кагана нашеа земли Володимера»; «Сии славныи от славныихъ рожься, благороденъ от благородныих, каганъ нашь Влодимеръ»; «Съвлѣче же ся убо каганъ нашь и с ризами ветъхааго человѣка»; «Паче же помолися о сыне твоемь, благовѣрнѣмь кагане Георгии» [26, т. 1, с. 26, 42, 44, 52]. Именование Олега Святославича в одном месте джабгу, титулом зависимого правителя, а в другом месте «Слова…» каганом выглядело бы абсурдно, так как в первом случае автор акцентировал бы его зависимое положение по отношению к верховному властителю (киевскому князю?), в то время как во втором случае представлял Олега полновластным правителем самого высокого ранга.

Выскажу и еще один контраргумент, относящийся не только к интерпретации В.А. Воронцовым выражения «Дажьбожий внук», но и к его трактовке выражения «Велесовь внуче», которая была рассмотрена выше. Автор книги «Новое прочтение “Слова о полку Игореве”» утверждает по их поводу: «Гипотеза о том, что автор “Слова…” был церковником, который жил в XII в., в настоящее время отвергается многими исследователями по причине обилия в “Слове…” вызывающих языческих мотивов. Ниже будет показано, что многие из этих мотивов привнесены трактователями “Слова…”. Видеть

в Диве, Даждьбоге, Велесе языческие божества можно только игнорируя тюркский субстрат былин, по которым писалось "Слово…"» [3, с. 106–107]. В.А. Воронцов считает: «Системная реконструкция "тёмных мест" показала, что содержание "Слова…" не входит в конфликт с христианской идеологией и не даёт оснований говорить об эклектизме этого памятника словесности, о его позднем происхождении. Есть все основания полагать, что "Слово…" создано не одномоментно, что автор памятника был видным церковным ритором, который создал цикл песен по случаю похода Игоря, а также его побега, которые и составили "Слово..."» [3, с. 259]. Однако кажущееся устранение одного недоумения (присутствия языческих элементов в памятнике древнерусской книжности, отражающей христианскую систему ценностей) создает другое, ничуть не меньшее. Допустим, что языческих элементов в «Слове…» или в неких «былинах», его источниках, изначально не было и Велес и Дажьбог появились уже под пером или «церковного ритора», его автора (соавтора), или переписчиков, неверно понявших соответствующие тюркские лексемы и выражения. (Впрочем, системный характер таких ошибок, выражающихся в появлении имен языческих божеств, а не чего-либо иного, весьма сомнителен.) Но в таком случае именно эти книжники, христиане и, видимо, церковники, привносили в «песнь» об Игоревом походе эти языческие элементы, наводняли ее паганизмом. Такая ситуация выглядит невероятной и даже абсурдной.

Концепция В.А. Воронцова основана на очень непрочном фундаменте: на чисто гадательном утверждении о существовании неких тюркских «былин», посвященных Игореву походу. Однако доказательства их существования исследователь находит в самом «Слове…», и только в нем. Передающую среду автор «Нового прочтения "Слова о полку Игореве"» видит в тюрках-ковуях, входивших в войско новгород-северского князя: древнерусский книжник «слышал пересказы избежавших плена ковуев о разыгравшейся в степи трагедии» [3, с. 67]. Но нет никаких доказательств использования автором «Слова…» рассказов ковуев: в «Слове…» они вообще не упоминаются (по крайней мере в явной форме); создатель «песни» мог воспользоваться и рассказами русичей — участников событий, как нескольких воинов, избежавших гибели и плена, так и полоняников, вернувшихся позднее из неволи; его информатором в принципе мог быть и сам князь

Игорь; наконец, не исключено, что источником для него была летописная повесть об этом походе: никаких фактов, которых бы не было в повести из Киевской летописи, в «Слове…» нет.

Кроме того, если источником для автора были устные рассказы на тюркском языке, эта гипотеза предполагает билингвизм книжника, дававший возможность устранить ложное понимание тех или иных слов и выражений. При этом неясно, почему в целом тюркоязычные источники, будь то устные рассказы очевидцев или некие «былины», были переданы в «Слове…» правильно, но в отдельных случаях произошли сбои. Если же предполагать, что искажения появились только по вине переписчиков, а создатель «Слова…» обильно употреблял тюркскую лексику, то отсюда следует: эта лексика должна была быть хорошо знакомой его аудитории, говорившей на древнерусском языке. Однако обнаруживаемых В.А. Воронцовом в «Слове…» «тюркизмов» в древнерусском языке нет.

В «повести» о князе Игоре действительно довольно много бесспорных или почти несомненных тюркизмов[4]. Но это либо обозначающие тюркские народности этнонимы наподобие шельбиров, ревугов и ольберов, либо социальная терминология, как, например, упомянутое выше слово «каган». Заимствование такого рода лексики естественно, так как она требовалась для обозначения соответствующих референтов. В этой связи заслуживает внимания предположение В.А. Воронцовым по поводу лексем «ходы на» в безнадежно испорченном аграмматическом фрагменте «Рекъ Боянъ и ходы на Святъславля пѣстворца стараго времени Ярославля Ольгова Коганя хоти» [30, с. 44]: «Следует заметить, что исконно тюркское слово *хатын* в русском языке не склоняется. По всей видимости, именно оно стояло в протографе. Этот даёт нам основание прочитать загадочный фрагмент так: ***“Рёк Боян и госпоже своей…”***. Эту госпожу конкретизирует следующая за данным фрагментом фраза: “Ольгова коганя хоти”» [3, с. 255]. Однако эта догадка не объясняет предполагаемой в таком случае замены фонемы *т* на *д*: *хатын → ходы на*.

Для древнерусской книжности, помимо использования тюркизмов, естественно заимствование сюжетов из фольклора других народов, в том числе тюркских, в случае, если это сказания, повествующие

[4] См. их перечень и характеристику прежде всего в книгах К.Г. Менгеса [10] и Н.А. Баскакова [2].

об их истории. Хрестоматийный пример — предание о траве евшан в Галицко-Волынской летописи под 6709 (1201) г. Но сюжетов такого рода в «Слове…» нет.

Прояснение «темных мест», предложенное В.А. Воронцовым, предполагает радикальные исправления текста «Слова…», в том числе и в случаях с «Велесовым внуком» и «Дажьбожьим внуком», когда текст является правильным с точки зрения грамматики и не содержит никаких гапаксов, — вопросы здесь вызывает лишь функция, контекстная семантика имен языческих богов. Между тем сохраняет актуальность давний призыв-предостережение И.П. Еремина:

> «Ближе к тексту первого издания!» — вот лозунг, которым должны, как мне кажется, руководствоваться и издатели «Слова», и его переводчики. <…> Все наши усилия должны быть направлены на то, чтобы понять этот текст в том виде, в каком он лежит перед нами. К нему надо подходить бережно, исправляя только те чтения, которые нуждаются в конъектурной правке. Следует положить конец конъектурным поправкам там, где это не вызывается необходимостью, т. е. где текст первого издания понятен и сам по себе, без какого-либо вмешательства с нашей стороны.
>
> Обилие поправок, часто ненужных, недостаточно обоснованных, — серьезная угроза «Слову о полку Игореве» [5, с. 101].

Совсем иначе, нежели В.А. Воронцов, подступает к проблеме «темных мест» автор книги «Магия и религия в “Слове о полку Игореве”» А.А. Уткин. Ключ к их объяснению он ищет отчасти в мифологических представлениях, рудиментарно уцелевших или якобы сохранившихся в русском фольклоре, преимущественно же в северогерманской и скандинавской мифологии, отраженной в сказаниях «Старшей Эдды» и «Младшей Эдды», а также в западноевропейских хрониках. Как считает А.А. Уткин: «Образы “Слова”, находящие себе скандинавские, или даже шире — германские параллели, видимо, восходят к более ранней культурной общности» [23, с. 180].

Остановимся лишь на некоторых толкованиях. Так, А.А. Уткин рассматривает фрагмент «Се бо Готскїя красныя дѣвы въспѣша на брезѣ синему морю. Звоня Рускымъ златомъ, поютъ время Бусово, лелѣютъ месть Шароканю» [30, с. 25–26]. Еще первые издатели «Слова…» в 1800 г. недоуменно заметили: «По какой связи сия одержанная

Половцами победа могла доставить Готфским девам Русское золото, сообразить невозможно» [30, с. 25]. Позднее комментаторы стали искать готских дев среди крымских готов и пытаться-таки объяснить, почему этим готам могло быть выгодно поражение Игорева войска[5]. А.А. Уткин предлагает свое оригинальное толкование. Он основывается на известии раннесредневекового историографа Иордана об изгнании готским королем Филимером из своего племени нескольких женщин-колдуний, которые после того в бесплодных степях сошлись с нечистыми духами, и от этой связи произошел народ гуннов: «Он обнаружил среди своего племени несколько женщин-колдуний <…>. Сочтя их подозрительными, он прогнал их далеко от своего войска и, обратив их таким образом в бегство, принудил блуждать в пустыне. Когда их, бродящих по бесплодным пространствам, увидели нечистые духи, то в их объятиях соитием смешались с ними и произвели то свирепейшее племя, которое жило сначала среди болот, — малорослое, отвратительное и сухопарое, понятное как некий род людей только лишь в том смысле, что обнаруживало подобие человеческой речи» (пар. 121–122 [29, с. 90]).

Интерпретатор полагает, что автор древнерусской «песни», якобы считавший половцев потомками гуннов, вывел здесь в образах готских дев именно этих чародеиц, которые наколдовывают победу воинству Кончака и Гзака. Возможное возражение, что время, когда будто бы жили эти ворожеи, и время Игоря разделяет промежуток примерно в тысячу лет, исследователь отводит, замечая: готские девы действуют не в историческом времени и пространстве, а во вневременном мифологическом пространстве.

Это интересная гипотеза, но она сама держится на трех слабых гипотезах-допущениях. Во-первых, неочевидно, что слова «хинова» и «хиновские» в «Слове…» обозначают именно гуннов и что автор считал их предками половцев[6]. Во-вторых, не исключено, что сюжет Иордана о происхождении гуннов не восходит к некоему преданию, а сочинен им. Комментатор сочинения готского историографа Е.Ч. Скржинская заметила по поводу известия о происхождении гуннов: «Легенда <…>

[5] См. обзор различных гипотез: [32, с. 53–54].

[6] О различных интерпретациях этих лексем см. обзор: [28, с. 179–183]. См. также: [2, с. 120–123].

создалась, конечно, в христианской среде, где хотели подчеркнуть "нечистую", "демоническую" природу гуннов. Иордан, не говоря о том, откуда он воспринял это сказание, все же вставил слова "как передает древность" ("ut refert antiquitas"), т. е. либо древние книги, либо древняя молва» [29, с. 270, примеч. 380]. Таким образом, нельзя исключить книжного происхождения этого предания. Оно могло быть создано по ветхозаветной модели сказания Книги Бытия (6: 2, 4) о рождении племени исполинов от связи духов (сынов Божиих) с земными женщинами. Правда, нечестивость народа, появившегося от этой противоестественной связи, в библейском тексте не отмечена, а рост разительно отличается от характерного для гуннов. Но в обоих случаях говорится о возникновении этнических аномалий — и по происхождению, и по росту. Таким образом, возможно, в некоем древнем фольклорном фонде, якобы общем для готов и славян, этого предания не было. В-третьих, и это главное, даже если признать фольклорное происхождение сюжета о готских колдуньях и гуннах, нет никаких данных о его бытовании в Древней Руси. Конечно, фонд исторических преданий у разных индоевропейских народов был отчасти общим, но из этого не следует, что восточным славянам был известен сюжет о происхождении гуннского народа. По-своему показательно, что в «Повести временных лет» такое предание не отражено; мало того, она вообще не упоминает гуннов, хотя ее составителям знакомы готы. Наконец, непонятно, почему гуннские женщины-колдуньи[7] превратились в «Слове…» в дев, да еще и прекрасных («красных»).

Но даже если принять это сомнительное предположение, то никак нельзя согласиться с выводами А.А. Уткина, который Ярославну признал такой же носительницей магических способностей, как и готские девы, только выступающей в роли их антагониста: княгиня с помощью заговора-заклинания якобы воздействует на стихии, возвращая мужа из плена. Однако Игорева жена действует не в мифологическом, а в земном пространстве: она плачет на стене города Путивля. Плач Ярославны, хотя он и несколько напоминает заклинание[8], является

[7] И в оригинале Иордана они названы, естественно, именно женщинами, а не девушками: "magas mulieres" [29, с. 150].

[8] Ср. наблюдения Б.В. Сапунова, впрочем гиперболизирующего это сходство [17, с. 321–329].

все же скорее молением, чем магическим текстом: в нем нет заклинательных формул[9], к тому же Игорь спасается от преследователей благодаря помощи природы, но не солнца, Днепра и ветра, к которым обращалась со своими сетованиями его горюющая супруга.

Отчасти исходя из версии о знакомстве автора «Слова…» с готским преданием, А.А. Уткин утверждает, что восточнославянская и германо-скандинавская мифология были близкородственными. Эта презумпция позволяет ему рассматривать дважды встречающееся в «Слове…» уже упоминавшееся в связи с книгой В.А. Воронцова выражение «Дажьбож внук». В частности, А.А. Уткин, основываясь на скандинавском происхождении Рюриковичей, приписывает древним русичам свойственное скандинавам представление о происхождении династий конунгов от богов. Именование Игоря или рода русских князей Дажьбожьим внуком он понимает как отражение мифа о происхождении Рюриковичей от этого божества. В самой этой идее, как уже было сказано выше, нет ничего нового, и автор «Магии и религии в "Слове о полку Игореве"» добросовестно ссылается на труд Е.В. Аничкова (см.: [1]). Оригинальна аргументация. Кроме того, А.А. Уткин, следуя маргинальному в исследованиях по мифологии мнению, отождествляет Дажьбога с Велесом. Велеса же он признает тождественным германо-скандинавскому Одину, а так как одним из прозваний этого божества было «Третий», то и Трояну, чье имя, возможно, родственно слову «третий». В древнерусской «песни» этот загадочный Троян упомянут четыре раза в форме притяжательного прилагательного «Троянь», и все эти случаи тоже относятся к числу «темных мест»[10]. В результате Игорь оказывается «братом» «Велесова внука» — сказителя Бояна. Однако если в представлениях древних скандинавов некоторые из богов действительно считались предками властителей (например, Фрейр для Инглингов), то в древнерусских памятниках, причем всего лишь в единичных переводных произведениях или вставках в них (в «Хождении Богородицы по мукам», в Хронике Иоанна Малалы и цитате из нее в «Повести временных лет» по спискам Ипатьев-

[9] Ср. убедительные выводы Л.В. Соколовой, опирающиеся на скрупулезный сопоставительный анализ плача и заговоров [19, с. 7–34].

[10] Обзор различных гипотез о Трояне, в том числе мнений о родстве его имени со словами, имеющими значение ‘третий’ (ср. украинское «трояк»), см. в статьях Л.В. Соколовой [18, с. 325–362; 34, с. 131–137].

ской летописи под 6622 (1114) г., в довольно позднем «Слове святых апостол»[11]), отражено совсем иное представление — идея, что невежественные язычники обожествили культурных героев и царей, причем это египетские и римские правители, а отнюдь не восточнославянские князья. Между мифологической генеалогией конунгов и трактовкой богов как обожествленных культурных героев в упомянутых текстах, бытовавших в Древней Руси, существует кардинальное различие: скандинавская традиция считала предками правителей именно богов со всеми им присущими свойствами, хотя в позднейшем христианизированном сознании они частично лишились своих божественных качеств. А в перечисленных выше памятниках, известных на Руси, языческие божества признаются всего лишь людьми, которых посчитали богами невежественные люди, т. е. представлен пример евгемерической концепции. Никаких доказательств распространенности на Руси идеи о происхождении Рюрика и его потомков от богов, кроме самого тенденциозно трактуемого «Слова…», у А.А. Уткина нет. Аргументация заменена простой аналогией: если у скандинавов такое представление было, значит, оно было характерно и для Киевской Руси.

Кроме того, автор «Слова…», упоминая о ветрах, называет их «Стрибожи внуци» («Се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣютъ съ моря стрѣлами на храбрыя плъкы Игоревы» [30, с. 12]), а эта метафора свидетельствует, что лексема «внуци» (внуки) в данном случае обозначает отнюдь не генеалогическую преемственность «дед» как бог или считающийся богом — «внук» как его потомок-человек. Соответственно, возникает резонный вопрос: отражает ли такую генеалогическую преемственность лексема «внук» в случаях с «Велесовым внуком» Бояном и с «Дажьбожьим внуком» Игорем? Не метафоры ли перед нами? Насколько оправданно считать, что создатель древнерусской «повести» об Игоревом походе действительно считал сказителя-песнотворца потомком Велеса, а Игоря — потомком Дажьбога? Правда, Е.В. Аничков еще в 1914 г. заметил: «…неужели половецким стрелам помогает метко попадать в русские полки славянский бог? <…> Естественно и логично видеть в этих словах: Стрибожи внуци только одно — обращение к кому-то, кто происходит от Стрибога, потому что вспомнился древний культ Стрибога в его отношении

[11] Ср. их характеристику В.Я. Петрухиным: [12, с. 28].

к данной местности или к данному племени. Стрибожи внуки — <…> nomen qentis» [1, с. 340]. Однако в тексте «Стрибожьими внуками» названы ветры, а не люди, не обитатели степей половцы.

Что же касается выражения «Дажьбож внук», его истолкования, в том числе и предложенные учеными относительно недавно, вообще вызывают серьезные сомнения. Сомнения эти объясняются прежде всего тем, что эти интерпретации не основываются ни на данных текста «Слова…», ни на свидетельствах каких-либо иных древнерусских источников. А.Н. Робинсон утверждал: «Княжеско-дружинный родовой эпос Ольговичей (от Бояна до автора “Слова”) стремился возвысить своих героев, противопоставляя их другим ветвям рода Рюриковичей, и с этой целью закрепил представление об Олеге, а затем об Игоре как о потомках Даждь-бога, опираясь, по-видимому, на предания подвластных им “северян”. Благодаря этому солнечная символика получила в “Слове” генеалогическое обоснование и развитие, как и во всех других случаях, — на фоне сопоставления “старого времени” и “сего времени”. Персонифицированные функции образа Даждь-бога в “Слове” очевидны. <…> Олег и Игорь — “внуки” (потомки) Даждь-бога» [16, с. 53]. Однако из текста «Слова…» неясно, имеет ли выражение «Дажьбож внук» буквальный генеалогический смысл или является метафорой с не очень понятным значением. (Собственно, неясно, кем автор «песни» считает Дажьбога.) Ни «княжеско-дружинный родовой эпос Ольговичей», ни «предания» племени северян нам неизвестны. Грешащей излишним рационализмом и не опирающейся на данные текста представляется трактовка В.Я. Петрухина, писавшего: «В своей гордыне в нехристианской земле русичи оказались приравненными язычникам; приравнивание, естественно, было неполным — половцы — “дѣти бѣсовы” <…> русичи — Дажьбожьи внуки. Языческие боги не отождествляются в “Слове” с бесами, но как внуки Дажьбога русичи оказались в той конфессионально “нейтральной” позиции, которая в целом несвойственна была древнерусской книжности: они стали одним из “языков”, лишенных библейской генеалогии и Божьей помощи» [12, с. 33]. Аналогичных примеров выстраивания искусственной, ложной генеалогии (реальным дедом Игоря автор «Слова…» называет князя Олега[12], а праро-

[12] «Слово о плъку Игоревѣ, Игоря сына Святъславля, внука Ольгова» [30, с. 1].

дителем русских князей считался Рюрик) в древнерусской книжности как будто неизвестно, непонятно, кем был для древнерусского книжника Дажьбог, если автор «Слова…» не разделял господствовавшего в Древней Руси взгляда на языческие божества как на личины бесов.

Что же касается отождествления Дажьбога с Велесом и Трояном, то оно основывается на совпадении их вторичных признаков. При этом А.А. Уткин полностью игнорирует реконструкцию так называемого «основного мифа» индоевропейской мифологии, принадлежащую Вяч.Вс. Иванову и В.Н. Топорову. Согласно реконструкции, сюжет «основного мифа» — это противоборство бога-громовника и его змееобразного хтонического противника, который в восточнославянской мифологии получил имя Велеса[13]. В свете этой концепции Велес никак не может быть отождествлен ни с Дажьбогом, ни с Одином, которых нельзя отнести к разряду хтонических богов. Впрочем, А.А. Уткин указывает на такой признак Одина, как змеиные глаза, о которых упоминается в «Песне о Риге» из «Старшей Эдды» (см.: [23, с. 74]). Однако эти глаза в «Песне…» — атрибут не Одина, а Ярла, предка знатных людей, сына Рига, а Риг — одно из имен бога Хеймдалля, отцом которого был Один. Правда, в «Младшей Эдде» упоминается, что Один однажды принял облик змея («Язык поэзии. 6. Как Один получил мед»). Но взаимообратимость признаков различных богов, в том числе антагонистов, вообще характерна для мифологии и вовсе не свидетельствует об их тождестве.

Субъективным является и толкование такого «темного места», как выражение «время Бусово» из фрагмента «Слова…», где говорится о готских девах. А.А. Уткин трактует его как «Невеселая Година», «непогода Одина» и «настоящее время, военное время, время битв» (см.: [23, с. 78]). Он опирается на Житие Иллариона, написанное Иеронимом Блаженным, и на историческое сочинение Мавро Орбини о славянах, в которых описывалась победа в греческой местности Эпидавре святого Иллариона над змием, который по-гречески назывался boas[14]. Логика интерпретатора такова: boas и Бус созвучны,

[13] См.: [7, с. 4–179]. Гипотеза Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова признается не всеми мифологами; в частности, серьезные критические замечания в ее отношении были высказаны Л.С. Клейном (см.: [9]). Но игнорировать ее недопустимо.

[14] См. соответствующие ссылки у автора книги: [23, с. 74–75].

boas — змий, а Один соотнесен со змеей или обладает ее чертами, значит, в «Слове…» подразумевается «непогода Одина» — время войны; этой войны и жаждут готские девы. То, что boas — это латинское слово греческого происхождения и никаких доказательств знакомства с ним на Руси нет, и то, что выражение «время Бусово» не зафиксировано ни в одном древнерусском тексте, исследователя не смущает[15].

Не менее показательна трактовка загадочного выражения «на седьмомъ вѣцѣ Трояни» во фрагменте «На седьмомъ вѣцѣ Трояни връже Всеславъ жребїй о дѣвицю себѣ любу. Тъй <…> скочи къ граду Выеву и дотчеся стружїемъ злата стола Киевскаго» [30, с. 35]. А.А. Уткин, традиционно понимая «девицу» как персонификацию Киева, в котором князь Всеслав вокняжился в 1068 г. в результате восстания горожан, толкует «семь веков» как «семь зимних месяцев, в которые не слышен гром» [23, с. 87], соотнося бога Трояна со святым Георгием, чей весенний праздник, 23 апреля, примерно совпал с временем бегства Всеслава весной 1069 г. из Киева после семимесячного княжения: «…жребий, посредством которого Всеслав испрашивал божество о своей судьбе, не оказался для него благоприятным, и князь подчинился высшей воле» [23, с. 87][16]. Однако доказать функциональное тождество загадочного Трояна со святым Георгием невозможно. А.А. Уткин отмечает «тождество» функций великомученика с присущими Велесу и Одину, с которыми он соотносит Трояна: «он защит-

---

[15] Иноязычное происхождение лексемы «Бусово/бусово» не исключено, но она может быть тюркизмом, а не грецизмом/латинизмом. См.: [10, с. 86– 87; 2, с. 118].

[16] Утверждая, что «вероятнее всего семь веков Трояна — это семь зимних месяцев, в которые не слышен гром» [23, с. 87], А.А. Уткин ссылается на книгу А.А. Потебни «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (1865). Но это некорректная ссылка, у Потебни речь идет не о Трояне или святом Георгии, а о сказках, о фольклоре: «Семь лет пребывания стрелы, или клада, или семь лет заточения заклятой Царевны принимают за семь месяцев, в которые не слышно грому» [13, с. 252]. В этой связи отмечу также неверную трактовку выражения «на море на Кияне» из народного заклинания как на Киевом острове: «Кий заменяет Велеса, Трояна в заговоре “На море на Кияне, на острове Буяне”» [23, с. 94]. Между тем «Кияне» — явно искаженный вариант слова «Окияне» (Океане). В книге М. Забылина, на которую ссылается А.А. Уткин (неверно называя автора-составителя Забелиным), в остальных вариантах этого заговора фигурируют «Окиан», «Окиан-море», «Океан», «Окиан-море железное» [6, с. 292–297, 300, 302, 304, 305, 321, 338, 340, 343, 364, 368, 269].

ник путешествующих от воров и разбойников, охранитель стад и целитель скота» [22, с. 80]. Однако мифологи считают совпадение ролей Велеса и его христианского «заместителя» святого Николы Угодника с ролью святого Георгия вторичным[17]. К тому же автор «Слова…», используя метафору жребия, пишет о начале (князь скакнул к Киеву и коснулся престола «стружием» — древком копья), а не о конце семимесячного княжения Всеслава. А начало это пришлось на 15 сентября: «людье же высѣкоша Всеслава ис поруба, въ 15 день семтября, и прославиша и средѣ двора къняжа» [31, с. 74]. И, наконец, слово «вѣк» в значении «месяц» не зафиксировано в древнерусских текстах; лексема «вѣкъ» значила: 1) ‘определенный период времени, эпоха’ (с примером из «Слова…») с вариантами ‘тысячелетие’ и ‘промежуток времени’; 2) ‘период существования чего-либо, жизнь’ с вариантами ‘возраст’, жизнь, существование вселенной’; 3) ‘вечность’ [33, вып. 3, с. 53–54].

Еще одно «темное место» — выражение «тьмутороканьскый блъванъ» [30, с. 9]. У комментаторов «Слова…» нет согласия в том, что оно означает, хотя обычно признают, что речь идет о скульптурном изображении[18]. А.А. Уткин референтом этого словосочетания считает статую Одина, присланную в Византий-Константинополь скандинавскими конунгами — Одиновыми потомками (об этом событии сообщает хронист Саксон Грамматик). Тмутаракань, как он считает, автор «Слова…» отождествлял с древней Троей, следуя скандинавской средневековой традиции (см.: [23, с. 99–101]). В этом А.А. Уткин следует за украино-американским историком О. Прицаком [25, p. 245–249; 16, с. 295–299]. Идея О. Прицака далеко не бесспорна, однако, даже если принять ее, непонятно, почему статуя, отправленная из Скандинавии в Византий, автором «Слова…» была названа тмутараканской-троянской.

В книге А.А. Уткина встречаются и наблюдения интересные и заслуживающие внимания, в том числе относящиеся к толкованию «темных мест». Такова, например, любопытная интерпретация «тропы Трояней» [30, с. 6], по который рыщет Боян: «это шаманская дорога к святилищу богов. Рискать в тропу Трояню — воспарять с неба

[17] См., например: [22, с. 94, примеч. 120, с. 111, примеч. 158, 137–140]; здесь же ссылки на работы других ученых.

[18] См. обзор точек зрения: [27, с. 56–58].

до земли» [22, с. 114]. (Правда, поскольку Боян рыщет по ней «чресъ поля на горы» [30, с. 6], его движение можно понимать и как направленное по горизонтали.) Однако ложной представляется сама исходная позиция: «“Слово” <…> следует признать наиболее адекватным источником при описании религии восточных славян» [23, с. 133]. В древнерусской «повести», как убедительно продемонстрировал Б.М. Гаспаров [4], действительно использован мифологический код, но использован глубоко нетривиально: это не мифология, а ее художественное применение — мифопоэтика[19]. Кроме того, А.А. Уткин игнорирует христианские элементы «Слова…»[20], присутствие которых свидетельствует против понимания древнерусской «песни» как памятника, отражающего языческую мифологию.

Проблема интерпретации «Слова…» во многом объясняется его уникальностью. Отчасти это относится и к «темным местам». Но помещение «песни» в принципиально новые культурные контексты, будь то гипотетические тюркские устные рассказы и «былины» или скандинавско-славянская мифология, не проясняет смыслы памятника, зато еще в большей степени отделяет «песнь» об Игоревом походе от древнерусской книжности, обрывает связи с ней. Осознание герменевтической проблемы, порождаемой «темными местами», и объяснение причин ее возникновения более плодотворно в научном отношении, чем попытки «тотальной» интерпретации, основывающиеся отчасти на слабых гипотезах, а преимущественно на простых догадках.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. XXXVIII+386 с.

2 *Баскаков Н.А.* Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве» / отв. ред. А.Н. Кононов. М.: Наука, 1985. 208 с.

[19] А.А. Уткин на гаспаровскую книгу ссылается лишь однажды по сугубо частному поводу; см.: [23, с. 128].

[20] Их набор, как и связь произведения с христианской книжностью, как известно, понимаются в науке по-разному, но само наличие таких элементов несомненно. См. об этом, например: [15, с. 158–208].

3 *Воронцов В.А.* Новое прочтение «Слова о полку Игореве». Казань: Центр инновационных технологий, 2014. 308 с.

4 *Гаспаров Б.М.* Поэтика «Слова о полку Игореве». Wien: Offsetschnelldruck Anton Riegelnik, 1984. 406 с. (Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 12).

5 *Еремин И.П.* Лекции по древней русской литературе. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1968. 208 с.

6 <*Забылин М.*> Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным. М.: Изд-е книгопродавца М. Березина, 1880. 607+VIII с.

7 *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. 342 с.

8 *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период) / отв. ред. И.И. Ревзин. М.: Наука, 1965. 247 с.

9 *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна: К реконструкции восточно-славянского язычества. СПб.: Евразия, 2004. 408 с.

10 *Менгес К.Г.* Восточные элементы в «Слове о полку Игореве» / пер. с англ. А.А. Алексеев; отв. ред. А.Н. Кононов. Л.: Наука; Ленингр. отд-ние, 1979. 267 с.

11 *Перетц В.Н.* Слово о полку Ігоревім — пам'ятка феодальної України-Руси XII віку. Вступ. Текст. Коментар. Київ: З друкарні Української Академії Наук, 1926. 353 с. (Збірник історично-філологічного відділу [УАН]. № 33)

12 *Петрухин В.Я.* Были ли русичи Дажьбожьими внуками? // Категория родства в языке и культуре. М.: Индрик, 2009. С. 23–36.

13 *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых символов и суеверий. М.: В университетской типографии, 1865 // ЧОИДР. 1865. Апрель–июнь. Кн. 2. С. 1–310.

14 *Пріцак О.* Походення Русі: Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг) / авториз. пер. О. Буценко, Ю. Олійника. Київ: Обереги, 2003. Т. I. 1080 с.

15 *Ранчин А.М.* Путеводитель по «Слову о полку Игореве». СПб.: Нестор-История, 2019. 272 с.

16 *Робинсон А.Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI–XVII веков. М.: Наука, 1978. С. 7–58.

17 *Сапунов Б.В.* Ярославна и древнерусское язычество // Слово о полку Игореве — памятник XII века: сб. ст. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 321–329.

18 *Соколова Л.В.* Троян в «Слове о полку Игореве» (Обзор существующих точек зрения) // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1990. Т. 44 / отв. ред. Д.С. Лихачев. С. 325–362.

19 *Соколова Л.* Фольклорные традиции и их интерпретация в Плаче Ярославны // Текст и традиция: Альманах. СПб.: Росток, 2020. [Вып.] 8. С. 7–34.

20 *Соловьев А.В.* Восемь заметок к «Слову о полку Игореве» // ТОДРЛ. М.; Л.: Наука, 1964. [Т.] 20: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков / отв. ред. Д.С. Лихачев. С. 365–385.
21 *Сулейменов О.* Аз и Я: Книга благонамеренного читателя. [4-е изд.]. М.: Грифон 2005. 272 с.
22 *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 248 с.
23 *Уткин А.А.* Магия и религия в «Слове о полку Игореве». СПб.: Алетейя, 2022. 164 с.
24 <*Яковлев В.А.*> «Слово о полку Игореве» / ред. и примеч. В.А. Яковлева. СПб.: Тип. и литография В.А. Тиханева, 1891. 62 с.
25 *Pritsak O.* The Origin of Rus': Old Scandinavian sources other than the sagas. Harvard: Harvard University Press. 1981. Vol. 1. 850 p.

Источники

26 БЛДР. СПб.: Наука, 1997–2020. Т. 1–20.
27 *Виноградова В.Л.* Болван // Словарь-справочник «Слова о полку Игореве»: в 6 вып. / сост. В.Л. Виноградова. М.; Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1965. Вып. 1: А–Г. С. 56–58.
28 *Гузев В.Г., Творогов О.В.* Хин(ова) // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: в 5 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 5: Слово Даниила Заточника – Я. Дополнения. Карты. Указатели. С. 179–183.
29 *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. Getica / вступ. ст., пер., коммент. Е.Ч. Скржинской; отв. ред. Е.А. Косминский. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. 436 с.
30 Ироическая песнь о походе на половцов удельного князя Новагорода-Северского Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия с переложением на употребляемое ныне наречие. М.: В сенатской тип., 1800. 46+VIII с.
31 Повесть временных лет / подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева; под ред. В.П. Адриановой-Перетц; [доп. М.Б. Свердлова]. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Наука, 1996. 667 с.
32 *Салмина М.А.* Готы // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: в 5 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 1: А–Г. С. 52–55.
33 Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1975–. Вып. 1– (издание продолжается).
34 *Соколова Л.В.* Троян в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: в 5 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 5: Слово Даниила Заточника – Я. Дополнения. Карты. Указатели. С. 131–137.
35 *Творогов О.В.* «Темные места» в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: в 5 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 5: Слово Даниила Заточника – Я. Дополнения. Карты. Указатели. С. 106–110.

REFERENCES

1 Anichkov, E.V. *Iazychestvo i Drevniaia Rus'* [*Paganism and Old Russia*]. St. Petersburg, Tipografiia M.M. Stasiulevicha Publ., 1914. XXXVIII+386 p. (In Russian)

2 Baskakov, N.A. *Tiurkskaia leksika v 'Slove o polku Igoreve'* [*Turkic Vocabulary in 'The Tale of Igor's Campaign'*]. Moscow, Nauka Publ., 1985. 208 p. (In Russian)

3 Vorontsov, V.A. *Novoe prochtenie 'Slova o polku Igoreve'* [*A New Reading of 'The Tale of Igor's Campaign'*]. Kazan', Tsentr innovatsionnykh tekhnologii Publ., 2014. 308 p. (In Russian)

4 Gasparov, B.M. *Poetika 'Slova o polku Igoreve'* [*Poetics of 'The Tale of Igor's Campaign'*]. Wien, Offsetschnelldruck Anton Riegelnik Publ., 1984. 406 p. (Sonderband 12, Wiener Slawistischer Almanach). (In Russian)

5 Eremin, I.P. *Lektsii po drevnei russkoi literature* [*Lectures on Old Russian Literature*]. Leningrad, Leningrad University Publ., 1968. 208 p. (In Russian)

6 <Zabylin, M.> *Russkii narod: Ego obychai, obriady, predaniia, sueveriia i poeziia* [*Russian People: Its Customs, Rituals, Traditions, Superstitions and Poetry*], coll. by M. Zabylin. Moscow, Izdanie knigoprodavtsa M. Berezina Publ., 1880. 607+VIII p. (In Russian)

7 Ivanov, Viach.Vs., and V.N. Toporov. *Issledovaniia v oblasti slavianskikh drevnostei: Leksicheskie i frazeologicheskie voprosy rekonstruktsii tekstov* [*Research in the Field of Slavic Antiquities. Lexical and Phraseological Issues of Text Reconstruction*]. Moscow, Nauka Publ., 1974. 342 p. (In Russian)

8 Ivanov, Viach.Vs., and V.N. Toporov. *Slavianskie iazykovye modeliruiushchie semioticheskie sistemy: (Drevnii period)* [*Slavic Language Modeling Semiotic Systems: (Old Period)*]. Moscow, Nauka Publ., 1965. 247 p. (In Russian)

9 Klein, L.S. *Voskreshenie Peruna: K rekonstruktsii vostochno-slavianskogo iazychestva* [*Resurrection of Perun: Toward the Reconstruction of East Slavic Paganism*]. St. Petersburg, Evraziia Publ., 2004. 408 p. (In Russian)

10 Menges, K.G. *Vostochnye elementy v 'Slove o polku Igoreve'* [*Eastern Elements in 'The Tale of Igor's Campaign'*], trans. from English by A.A. Alekseev, Leningrad, Nauka; Leningradskoe otdelenie Publ., 1979. 267 p. (In Russian)

11 Peretc, V.N. *Slovo o polku Igorevim — pam'jatka feodal'noi' Ukrai'ny-Rusy XII viku. Vstup. Tekst. Komentar* [*The Tale of Igor's Campaign is a Monument of Feudal Ukraine-Rus of the 12th Century. Introduction. Text. Comment*]. Kyi'v, Z drukarni Ukrai'ns'koi' Akademii' Nauk Publ., 1926. 353 p. (In Ukrainian)

12 Petrukhin, V.Ia. "Byli li rusichi Dazh'bozh'imi vnukami?" ["Were the Russians Dazhbozh's Grandchildren?"]. *Kategoriia rodstva v iazyke i kul'ture* [*Category of Kinship in Language and Culture*]. Moscow, Indrik Publ., 2009, pp. 23–36. (In Russian)

13 Potebnia A.A. "O mificheskom znachenii nekotorykh simvolov i sueverii" ["On the Mythical Meaning of Certain Symbols and Superstitions"]. *Chteniia v Obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete* [*Readings at the Society of Russian History and Antiquities at Moscow University*], no. 2, 1865, pp. 1–310. (In Russian)

14 Pritsak, O. *Pokhodennia Rusi: Starodavni skandinavs'ki dzherela (krim islands'kikh sag)* [*The Origin of Rus'. Old Scandinavian Sources Other than Sagas*], avtorized translation by. O. Butsenko, Iu. Oliinika, vol. 1. Kiev, Oberegi Publ., 2003. 1080 p. (In Ukrainian)

15 Ranchin, A.M. *Putevoditel' po 'Slovu o polku Igoreve'* [*A Guide for 'The Tale of Igor's Campaign'*]. St. Petersburg, Nestor-Istoriia Publ., 2019. 276 p. (In Russian)

16 Robinson, A.N. "Solnechnaia simvolika v 'Slove o polku Igoreve'." ["Solar Symbolism in 'The Tale of Igor's Campaign'."]. *'Slovo o polku Igoreve'. Pamiatniki literatury i iskusstva XI–XVII vekov* [*'The Tale of Igor's Campaign': Monuments of Literature and Art of the 11th–17th Centuries*]. Moscow, Nauka Publ., 1978, pp. 7–58. (In Russian)

17 Sapunov, B.V. "Iaroslavna i drevnerusskoe iazychestvo" ["Yaroslavna and Old Russian Paganism"]. *'Slovo o polku Igoreve' — pamiatnik XII veka: Sb. statei* [*'The Tale of Igor's Campaign' — a Monument of the 12th Century: Collection of Articles*], Moscow, Leningrad, Akademiia nauk SSSR Publ., 1962, pp. 321–329. (In Russian)

18 Sokolova, L.V. "Troian v 'Slove o polku Igoreve' (Obzor sushchestvuiushchikh tochek zreniia)" ["Troyan in 'The Tale of Igor's Campaign' (Review of Existing Points of View)"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury Instituta russkoi literatury (Pushkinskogo Doma) AN SSSR* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature of the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the USSR Academy of Sciences*], vol. 44. Leningrad, Nauka Publ., Leningradskoe otdelenie, 1990, pp. 325–362. (In Russian)

19 Sokolova, L. "Fol'klornye traditsii i ikh interpretatsiia v Plache Iaroslavny" ["Folklore Traditions and Their Interpretation in Lament of Yaroslavna"]. *Tekst i traditsiia. Al'manakh* [*Text and Tradition: Almanac*], issue 8. St. Petersburg, Rostok Publ., 2020, pp. 7–34. (In Russian)

20 Solov'ev, A.V. "Vosem' zametok k 'Slovu o polku Igoreve'" ["Eight Notes on 'The Tale of Igor's Campaign'."]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury Instituta russkoi literatury (Pushkinskogo Doma) AN SSSR* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature of the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the USSR Academy of Sciences*], vol. 44. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1964, pp. 365–385. (In Russian)

21 Suleimenov, O. *Az i Ia: Kniga blagonamerennogo chitatelia* [*Az i Ya: The Book of a Well-intentioned Reader*]. [4th ed.]. Moscow, Grifon Publ., 2005. 272 p. (In Russian)

22 Uspenskii, B.A. *Filologicheskie razyskaniia v oblasti slavianskikh drevnostei: (Relikty iazychestva v vostochnoslavianskom kul'te Nikolaia Mirlikiiskogo)* [*Philological Research in the Field of Slavic Antiquities: (Relics of Paganism in the East Slavic cult of Nicholas of Myra)*]. Moscow, Moscow University Publ., 1982. 248 p. (In Russian)

23 Utkin, A.A. *Magiia I religiia v 'Slove o polku Igoreve'* [*Magic and Religion in 'The Tale of Igor's Campaign'*]. St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2022. 164 p. (In Russian)

24 <Iakovlev, V.A.> *'Slovo o polku Igoreve'* [*'The Tale of Igor's Campaign'*], ed. V.A. Iakovlev. St. Petersburg, Tipografiia i litografiia V.A. Tikhaneva Publ., 1891. 62 p. (In Russian)

25 Pritsak, Omeljan. *The Origin of Rus': Old Scandinavian Sources Other than the Sagas*, vol. 1. Harvard, Harvard University Press. 1981. 850 p. (In English)

***

Информация об авторе: Андрей Михайлович Ранчин — доктор филологических наук, профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, филологический факультет, 1-й корпус гуманитарных факультетов, Ленинские горы, ГСП-1, 119991 г. Москва, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0414-5106

E-mail: aranchin@mail.ru

Information about the author: Andrey M. Ranchin, DSc in Philology, Professor, Lomonosov Moscow State University, Philological Faculty, 1st housing, Leninskie gory, GSP-1, 119991 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0414-5106

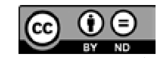
E-mail: aranchin@mail.ru

***

Для цитирования: *Ранчин А.М.* О новых интерпретациях «темных мест» в «Слове о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 431–454. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-431-454

For citation: Ranchin, A.M. “On the New Interpretations of ‘Dark Places’ in ‘The Tale of Igor’s Campaign’.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 431–454. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-431-454

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-455-466
https://elibrary.ru/RKDUZR



Н.В. Трофимова

«И БЫСТЬ ЦАРЬ СЛАВЕН». ИЗОБРАЖЕНИЕ ИВАНА ГРОЗНОГО В «МАЗУРИНСКОМ ЛЕТОПИСЦЕ»

Аннотация: Взгляды на личность Ивана IV исходят из многочисленных источников, зафиксировавших события его правления. Задача данной работы — раскрыть особенности его изображения в «Мазуринском летописце» 80-х гг. XVII в. А.П. Богданов полагает, что летописец оценивал царя отрицательно. Проверить это утверждение можно, анализируя оценки, появляющиеся в летописи, и в источниках, использованных автором Исидором Сназиным. Книжник придерживался традиционного принципа изображения героев через действия. В отличие от многих памятников, военная деятельность князей и царей, служившая их важнейшей характеристикой, отражена в летописи лаконично. Фрагменты летописи, изображающие Ивана Грозного, рассказывают о большинстве важнейших событий его эпохи и часто почти дословно повторяют тексты Летописного свода 1652 г. и Степенной книги. Еще три источника — Никоновская, Новгородская Третья и Новгородская Забелинская летописи — мало используются в этой части, хотя для неблагожелательного летописца новгородские своды давали богатый материал с прямым осуждением царя. Летописец оценивает правителя преимущественно устойчивыми иерархическими и положительными эпитетами. Несколько эпизодов содержат негативную оценку действий царя, выраженную не прямо, а через изложение событий. В результате облик Ивана IV предстает как объективно противоречивый, а не однозначно отрицательный.

Ключевые слова: Исидор Сназин, Летописный свод 1652 г., Мазуринский летописец, Никоновская летопись, Новгородская Третья летопись, Новгородская Забелинская летопись, Степенная книга царского родословия, авторская позиция, приемы изображения персонажей.

Nina V. Trofimova

"AND HE WAS A GLORIOUS KING." THE IMAGE OF IVAN THE TERRIBLE IN THE *MAZURINSKY CHRONICLE*

Abstract: Viewpoints on the personality of Ivan IV Vasilyevich come from numerous sources that recorded the events of his reign. The task of the work is to reveal the features of his image in the *Mazurinsky Chronicle* written at 80s of the 17th century. A.P. Bogdanov considers that the chronicler estimated tsar negatively. This statement can be verified by analyzing the estimates appearing in the chronicle and in the sources used by the author Isidor Snazin. The scribe followed the traditional principle of depicting heroes through actions. Unlike many monuments, the military activity of princes and tsars, which served as their most important characteristic, is reflected laconically in the chronicle. Fragments of the chronicle depicting Ivan the Terrible tell about the most important events of his era and often repeat the texts of *Chronicle of 1652* and *The Book of Degrees of the Royal Genealogy* exactly. Three more sources — Nikon, Novgorod the Third and Novgorod Zabelinsky Chronicles are used occasionally in this part, although for the negative chronicler the Novgorod codes provided rich material with direct condemnation of the tsar. The chronicler evaluates the ruler mainly with stable hierarchical and positive epithets. Several episodes contain a negative assessment of tsar's actions, expressed not directly, but through the presentation of events. As a result, the image of Ivan IV Vasilyevich appears as objectively contradictory, and not definitely negative.

Keywords: Isidor Snazin, Chronicle of 1652, Mazurinsky Chronicle, Nikonovskaya Chronicle, Novgorod the Third Chronicle, Novgorod Zabelinsky Chronicle, Book of Degrees of the Royal Genealogy, author's position, techniques of portraying characters.

Личность Ивана Васильевича IV, прозванного Грозным, до сих пор вызывает споры среди историков и филологов. Истоки противоречивых оценок лежат в многогранности деятельности царя, в многообразии литературных и фольклорных источников, отражающих его образ, в многовековой историографической традиции и в субъективных взглядах исследователей современности. Задача нашей работы — раскрыть особенности изображения грозного царя в летописи, отдаленной от его эпохи всего на одно столетие.

«Мазуринский летописец» (далее — МЛ) — условное название памятника, завершенного в скриптории патриарха Иоакима около 1682–1683 гг. Сидором (Исидором) Сназиным, который сам упомя-

нул свое имя [2, с. 27–36]. Летопись носит компилятивный характер, большое количество ее источников установлено исследователями-историками [1, с. 122–124]. При отборе и организации материала летописец в момент полемики «грекофилов» и «латинников» придерживался идеи сохранения традиционного пути Руси как православного государства, обращая особое внимание на историю христианства и деятельность русских правителей.

Трактовка личности Ивана IV в памятнике, предложенная исследователем А.П. Богдановым, представляется нам весьма субъективной. Историк замечает: «…там написано мало и без всяких изъявлений восторга, доставшихся предкам первого царя. Даже факт царского венчания отмечен подчеркнуто бегло. Конечно, основные походы и прочие крупные мероприятия присутствуют, но в какой форме! “Лета 7061-го государь царь и великий князь Иван Васильевич взял Казань октября в 2 день” <…>. Ни одного доброго слова не находит летописец о тиране…» [2, с. 78]. А.П. Богданов последовательно извлекает из текста упоминания о казнях, учиненных Иваном IV. Это было бы оправдано, если бы он упомянул и ряд записей, в которых летописец освещает положительные стороны деятельности царя и дает соответствующие оценки, и сравнил бы написанное о нем Сназиным с тем, что сказано летописцем о других правителях, и с тем, что содержали источники.

Прежде всего, стоит отметить, что в целом Сназин следует традиционной летописной манере сдержанного изложения событий, редко использует риторические фигуры и тропы. Особое внимание автора привлекает церковная история; рассказы о военных действиях князей кратки и приобретают развернутый сюжет в основном в тех случаях, когда в их ходе появляются видения или чудеса. Например, Куликовская битва и взятие Василием III Смоленска Сназиным представлены кратко и без оценок, хотя эти события получили пространное освещение в летописях предшествующего времени.

Что касается предков Ивана IV, то далеко не все наделены похвальными характеристиками. Большего количества положительно оценивающих эпитетов удостоены Дмитрий Иванович, Василий Дмитриевич, Иван Васильевич III, но ни в одном случае книжник не создает похвального слова, как это было в летописях предшествующих эпох.

Сопоставление высказываний автора МЛ и его источников также может более объективно представить авторскую позицию. Среди источников свода отмечены Степенная книга (СК), Летописный свод 1652 г. (ЛС 1652), а также Никоновская летопись (НикЛ), Новгородская Третья (НIIIЛ) и Новгородская Забелинская (НЗабЛ) летописи.

Отличия от всех источников начинаются с сообщения о рождении Ивана IV. Большинство списков НикЛ содержат текст, точно указывающий на день рождения царевича, наречение его в честь Иоанна Предтечи с упоминанием всеобщей радости по поводу этого события. Непосредственно вслед за этим сообщается о времени и месте крещения сына великого князя с перечислением всех духовных лиц, участвовавших в таинстве [3, с. 48, стб. 1]. В СК эти эпизоды представлены как отдельные обширные разделы главы 22 степени 16, причем дается оценка будущего правителя: Бог Василию «дарова ему родити сына, наслѣдника дръжавѣ его, подобна ему *премудростию и мужеством и исправлениемъ благочестиа*» [5, т. 2, с. 316] (Здесь и далее курсив в цитатах мой. — *Н.Т.*). НЗабЛ также содержит положительную характеристику новорожденного будущего царя: «зѣло жъ милостивъ и грозенъ и страшенъ во всехъ ордахъ» [7, л. 535]. Отрицательную характеристику находим в НIIIЛ: «Родися у великаго князя Василья Ивановича сынъ Богомъ дарованный нареченный въ святомъ крещении Иванъ… иже бысть царь и великий князь всея Руссии Иванъ Васильевичь *зѣло жъ мучителенъ и немилостивъ до всѣхъ*» [8, л. 393]. В своде 1652 г. повествование о рождении Ивана отсутствует, но в любом случае выбор у Сназина был. Летописец приводит нейтральный иерархический вариант: «…*по богодарованной благодати* великому князю Василью Ивановичю всеа Русии родися ему сын Иоанн, иже бысть от святаго перваго Владимира 17 степень, от Рюрика же 20» [4, с. 128]. За этим сообщением следует рассказ о крещении царевича в Троице-Сергиевом монастыре игуменом Иоасафом, причем особую характеристику, заимствованную и немного сокращенную по сравнению со СК, получили восприемники царевича, Даниил Переяславский и Кассиан Босой — «два неленостная молитвенника, состаревшася в добродетелех» [4, с. 128].

В рассказе о смерти Василия III автор дополняет титулами текст ЛС 1652: «По нем *бысть наследник державы Рускаго царства царь и* великий князь Иван Васильевич *всеа Русии* с материю своею» [4,

с. 129] («По нем государи остася сынъ его великий князь Иван Васильевич с материю своею» [6, л. 116]).

Под 7047 г. Сназин рассказал, почти не изменив текст ЛС 1652, о боярском мятеже в Москве, «яко и самого государя учиниша в страховании, а митрополита сослаша в Кирилов монастырь» [4, с. 130]. Но уже в статье 7053 г., сообщив о попытке нового мятежа Шуйских в присутствии великого князя и митрополита, летописец, слегка редактируя текст ЛС 1652 [6, л. 116 об.], повествует о расправе с мятежниками: «Великий же князь первое начат казнити их за самовольство, повеле князь Андрея Шуйского поимати и предати псарем. Псари же емше его и влекуще к тюрмам, и убиша, а советников его розосла по градом по тюрьмам. И от тех мест бояре начаша *баятися* от великого князя *и страх имети*» [4, с. 130]. Использование синонимических оборотов подчеркивает впечатление, произведенное казнью на бояр. Однако какой бы то ни было оценки летописец не дал.

Запись о венчании на царство носит торжественный и эмоциональный характер: «Лета 7055-го генваря в 16 день венчася царским венцем государь *царь* и великий князь Иван Васильевич *всеа Русии* Макарием, митрополитом *московским и всеа Русии*, *и бысть царь славен*» [4, с. 130]. В СК сообщение сходное, но более краткое [5, т. 2, с. 352]. В своде 1652 г. текст тоже лаконичен: «Лета 7055-го генваря в 16 день венчался государь и великий князь Иоанн Васильевич царским венцем и святыми бармами Макарием митрополитом» [6, л. 116 об. – 117]. Дополнения Сназина подчеркивают значительность события, а оценочное высказывание явно выражает представление о достойном правителе. В сообщении под тем же годом о женитьбе царя отмечается, что жену Иван избрал «по своему царскому достоянию богомудрую девицу Настасью, дщерь Романа Юрьевича Захарьина» [4, с. 130], и затем перечисляются дети от этого брака. Это известие повторяет с отдельными незначительными изменениями текст СК [5, т. 2, с. 352–353].

В статье 7056 г. помещено сообщение о внимательном отношении царя к духовным лицам и о устроении им Даниловского монастыря на заброшенном месте, где покоился князь Даниил и произошло чудо исцеления купеческого сына. «Лета 7056-го государь царь и великий князь Иван Васильевич велел пети понахиды по великих князех митрополиту и обедню пети по всех побитых на всех боях, и в полате

кормити митрополита и собор, попов и дьяконов и причетников церковныхъ; той первое уставил тако же и о Даниловском монастыре» [4, с. 131]. Далее следует рассказ о чуде, узнав о котором, царь «устави сам приходити по вся лета на то место. Тако же и митрополиту служити повеле собором литоргию по нем и понихиду пети декабря в 11 день, и церковь повеле устроити каменую, и монастырь сострои, и кельи согради, и братию собра, и общежитие состави» [4, с. 131]. Текст приведен по ЛС 1652 г. [6, л. 118–119] с отдельными заменами и перестановками слов.

Под 7059 г. летописец помещает сообщение о Стоглавом соборе [4, с. 131], в основном совпадающее с ЛС 1652 [6, л. 119–119 об.], при этом упоминает о роли на нем царя со всеми подобающими титулами. В статье 7061 г. приведено действительно очень краткое сообщение о завоевании Казани [4, с. 131]. Однако такая фиксация военных событий совсем не исключение, а, скорее, правило в МЛ. Кроме того, и эта запись, с перестановкой точной даты события в начало фрагмента, взята из ЛС 1652 [6, л. 119 об.]. Возможно, в сводах XVII в. об этом событии намеренно не писали подробно, поскольку широко были распространены списки «Казанской истории», которая, например, помещена после текста НЗабЛ в рукописи НИОР РГБ. Ф. 178. № 733.

Рассказывая о походе московского войска на Астрахань, Сназин приводит почти дословно текст из СК [5, т. 2, с. 378–379], который подчеркивает духовное значение покорения вражеского царства: «Прочии же астраханскии князи и уланы и мурзы и со всеми людми добиша челом царю Дербышу и воеводам и покоришася *православному царю и великому князю* Ивану Васильевичу… Потом же *благочестивый* государь повеле быти в Астрахани наместникам своим, воеводам. И тако *благодати божия день от дни ростяше*, и многия святыя церкви и монастыри поставлены быша в славу Отцу и Сыну и Святому Духу и Пречистой Богородице и всем святым» [4, с. 132]. Церемониальные устойчивые эпитеты подчеркивают роль царя в преображении вражеского царства.

В ряде сообщений летописи Иван IV изображен действующим совместно с митрополитом Макарием как православный правитель: в рассказе о соборе на еретиков 7062 г. [4, с. 132] (почти точно передан текст ЛС 1652 [6, л. 120 об. – 121 об.]), в кратком сообщении о поставлении архиепископа Гурия и священников в Казань и Свияжск

в 7063 г. [4, с. 133] (подробный рассказ содержит НикЛ [3, с. 250]), в развернутом повествовании 7068 г. об освящении Покровского собора (дословно повторяется текст СК [5, т. 2, с. 403–404]) и в записи о приеме послов из Афонского Пантелеймонова монастыря под 7069 г. [4, с. 137].

Сообщение 7063 г. о казнях торговых людей, особо отмеченное А.П. Богдановым как доказательство негативного отношения Снazина к царю, с незначительными лексическими изменениями и дополнением топонимов повторяет ЛС 1652 [6, л. 121 об.]: «Того же году царь Иван Васильевич казнил торговых людей на Пожаре и гостей многое множество казнено во рву, где ныне храмы стоят, от Фроловского мосту до Никольского. И те храмы ставлены на мертвых, на костях и на крови убиенных» [4, с. 133]. Заметим, что причин казней и рассказа о них оба летописца не приводят.

Рассказы об успешных битвах русского войска против шведов, немцев, ливонцев в 7064–7067 гг. [4, с. 133–137] взяты из СК [5, т. 2, с. 380–388] и оценивают личность царя эпитетами: «благочестивый царь», «благоразумный государь», «милосердый государь», «самодержавный царь государь». В них постоянно подчеркивается божественное покровительство русскому воинству, посланному царем против врагов: «божиею помощию», «Богом хранимі», «помощию милосердаго Бога стом победиша тысящю немец», «Богу поспешествующу», «И многие победы дарова им Бог на немцы». Результаты походов также оцениваются положительно: «восвоясии здраво приидоша, *светлу* победу носяще и хваляще Бога» [4, с. 133], «во всех градех церкви божия поставлены быша; и истинным благочестием землю ту *просвети* Бог» [4, с. 136]. Привлекает внимание и то, что военные кампании этого времени описаны достаточно подробно.

Сообщение о победоносном походе царя на Полоцк в 7071 г. приведено Сназиным из СК [5, т. 2, с. 388]: «…сам *благочестивый* царь и великий князь подвижеся со множеством силы своея и шед, взяша *древние свое отечество, славный град* Полотеск… И град *благочестием освети*, и в нем истинное православие утверди, во всем же поспешествующу ему Богу» [4, с. 137–138]. Летописец изменил некоторые формы слов, а заменил только одно слово: «освети» вместо «обнови». Появление традиционной световой символики в приведенных текстах о военных победах свидетельствует о положитель-

ной оценке совершившихся событий и предводителя победоносного войска.

В ЛС 1652 под 7073 г. помещен текст, озаглавленный «О митрополите Филиппе и о опришнины на Москвѣ, потомъ и въ великомъ Новѣ градѣ» [6, л. 122–139]. В этом обширном повествовании переплетены повести о митрополите Филиппе и о разорении Новгорода. Сназин из этого текста выбрал рассказ о приходе посланных Ивана в Новгород и их расправе с новгородцами, но полностью исключил повествование о зверствах войска в городе после прихода царя, отразив их только одной фразой: «Та же и сам царь прииде к Новуграду и учиниша новгородцем казни и грабеж, из зачала на них такова разоренья, кровопролития и грабежу не бывало» [4, с. 140]. Из подробного рассказа о митрополите Филиппе, содержавшего сведения о его жизни в Соловецком монастыре, призвании на митрополию, противоречиях с царем, предательстве епископов, заточении, а затем убийстве Малютой Скуратовым, сохранено только сообщение о его кончине: «Того же году преставление иже во святых отца нашего Филиппа, митрополита московского и всеа Русии, чюдотворца, новаго исповедника, в царство царя Ивана Васильевича всеа Русии пострада и конец от жития сего прият от Малюты Скуратова во изгнании во Твери в монастыре, нарицаемом Остроческом, пострижен же во обители Соловецкого монастыря, родом москвитин, славных бояр именованием Колычовых, а подлино о нем пишет в житии его» [4, с. 140]. Казалось бы, если Сназин питал неприязнь к царю, он должен был передать сюжет, приведенный в ЛС 1652 г., в полном объеме, но он этой возможностью не воспользовался.

Хотя об учреждении опричнины Сназин умолчал (запись о ее «учинении» есть в НIIIЛ [8, л. 400] и в НЗабЛ [7, л. 549 об.]), но сложные отношения царя с боярством просматриваются в рассказе 7083 г. о посольстве к турецкому султану и разгроме крымского хана: царь «на бояр своих учел кручинитьца, на Мстисловского с товарыщи, что его в том продумали; и учел прибирать государь с тое поры своих дворян думных и всякие думы наперед думал с теми дворяны, да тоже з бояры сидети…» [4, с. 141].

Наиболее резкий по отношению к Ивану IV фрагмент — сообщение о смерти царевича Ивана: «Лета 7089-го государь царь и великий князь Иван Васильевич сына своего большаго, царевича князя Ива-

на Ивановича, мудрым смыслом и благодатию сияющаго, аки несозрелый грезн дебелым воздухом оттресе и от ветви жития отторгну осном своим, о нем же глаголаху, яко от отца своего ярости приняти ему болезнь, и от болезни же и смерть» [4, с. 141]. Надо отметить, что, хотя по существу летописец отрицательно оценивает событие, но высказана мысль не прямо, а именование Ивана IV содержит его полный титул. Аналогичного сообщения в источниках не находим. В НIIIЛ сообщение нейтральное: «Того же лѣта ноября в 19 день преставися у царя и великаго князя всея Руссии царевичь Иванъ» [8, л. 411 об.].

Нейтральны по отношению к царю известия последующих лет о рождении царевича Димитрия, отправлении воевод к Ермаку в Сибирь (в нем есть замечание, отсутствующее в других источниках: «а к Ермаку повеле государь послати грамоту не отаману, но князю сибирскому» [4, с. 143]), мятеже в Казани.

Сообщение о смерти Ивана IV подробнее у Сназина, чем в летописных источниках, выдержано в официальном стиле: «Того же году марта в 19 день, на память святых мученик Хрисанфа и Дарии, преставися государь царь и великий князь Иван Васильевич всеа Русии самодержец, был на государстве 49 лет, а всего поживе 52 лета» [4, с. 143].

Следующее известие о Федоре как преемнике Ивана сопровождается пространным объяснением автора о том, что новый царь был поручен отцом опытным боярам Никите Романовичу и Ивану Петровичу Шуйскому: «Понеже государь царь Иван Васильевич, егда познав к Богу свое отшествие, и тогда им приказа правити по себе великия Росии царство державы своея и сына своего благовернаго царя Феодора Ивановича самодержца в самодержательстве его умудряти и во всяком благоприятельстве снабдевати, быста убо благоумно и смысленна и разумна зело, яко не могуща управляти Росиискаго государьства державства» [4, с. 143]. Этого рассуждения нет в источниках Сназина, оно свидетельствует о стремлении летописца разобраться в причинах события и одновременно раскрывает мудрость умирающего правителя.

Итак, Исидор Сназин, повествуя о событиях эпохи правления Ивана IV, чаще других источников использовал текст ЛС 1652 г., выбирая известия, касающиеся взаимоотношений с подданными (боярами, торговыми людьми, духовными лицами) и некоторых важных

государственных событий. При этом летописец редко существенно изменял предшествующие тексты: главным образом переработка сводилась к пропускам, вставкам или перестановкам отдельных слов или частей предложений. Исключение составляет история взятия Новгорода, которая сильно сокращена, и повесть о митрополите Филиппе, превращенная Сназиным из развернутого повествования в краткое сообщение.

Известия СК, из которой по большей части заимствуются рассказы об официальных церемониях и походах, чаще всего передаются с минимальными изменениями, сводящимися, как правило, к пропуску или вставке отдельных слов. Заметим, что этот источник содержит наиболее благожелательные по отношению к Ивану IV повествования. Недоброжелательный летописец вряд ли использовал бы их, а между тем совпадения с ним встречаются постоянно.

Причины редкого обращения к тексту НикЛ понятны: развернутые пространные повествования, часто оформленные в официально-документальном стиле, не соответствовали литературным представлениям Сназина. Объяснить отказ от использования текста новгородских сводов, если исходить из выводов А.П. Богданова, сложнее: ведь именно в них помещены пространные и недоброжелательные по отношению к царю повести о разорении Новгорода, которые, казалось бы, должны быть близки противнику Ивана IV.

В некоторых случаях, даже при возможности выбрать один из предшествующих текстов, Сназин передает события по-своему и размышляет о них, не высказывая прямых оценок.

Из всех сообщений, содержащихся в МЛ, осуждающими действия царя можно считать записи о казни торговых людей, о разорении Новгорода и о смерти царевича Ивана. Из них только последняя не имеет аналогов в источниках. В остальных случаях летописец либо не оценивает поступки самодержца, либо дает характеристику устойчивыми иерархическими или положительными эпитетами. Более того, Сназин сократил тексты или отказался от воспроизведения ряда известных ему сообщений и рассказов, в которых потребовалась бы прямая отрицательная оценка действий царя.

Следовательно, изображение Ивана IV в Мазуринском летописце носит объективный характер, вполне соответствующий летописной традиции в каждом случае показывать реальные действия историче-

ских лиц и оценивать их соответственно, а потому точка зрения об особой неприязни Сназина к первому русскому царю представляется необоснованной.

Нужно иметь в виду и опыт позднего исторического повествования о Смуте, образцы которого были знакомы летописцу. В произведениях этого круга исторические лица зачастую предстают противоречивыми персонажами, проявляющими разные качества в различных обстоятельствах, так что изображение грозного царя Исидором Сназиным соответствует литературным представлениям XVII в.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Богданов А.П.* Исидор Сназин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. [Вып. 3]: XVII век. Ч. 2: И–О. С. 122–124.

2 *Богданов А.П.* Летописец и историк конца XVII века: Очерки исторической мысли «переходного времени». 2-е изд., испр. и доп. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2019. 218 с.

Источники

3 Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью / ПСРЛ. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 13. 544 с.

4 Мазуринский летописец / ПСРЛ. Летописцы последней четверти XVII в. М.: Наука, 1968. Т. 31. С. 11–179.

5 Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: в 3 т. М.: Языки славянских культур. Т. 1. 2007. 598 с. Т. 2. 2008. 568 с. Т. 3. 2012. 472 с.

Рукописные источники

6 Летописный свод 1652 г. // НИОР РГБ. Ф. 37. № 423.

7 Новгородская Забелинская летопись // НИОР РГБ. Ф. 178. № 733.

8 Новгородская третья летопись // НИОР РГБ. Ф. 256. № 252.

REFERENCES

1 Bogdanov, A.P. “Isidor Snazin.” *Slovar’ knizhnikov i knizhnosti Drevney Rusi* [*The Dictionary of Scribes and Bookishness of Old Russia*], issue 3: 17th Century, part 2: I–O. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 1993, pp. 122–124. (In Russian)

2 Bogdanov, A.P. *Letopisets i istorik kontsa XVII veka: Ocherki istoricheskoy mysli “perekhodnogo vremeni”* [*Chronicler and Historian of the End of the 17th Century: Essays on the Historical Thought of the “Transitory Time*”]. 2nd ed., rev. and exp. Moscow, Berlin, Direkt-Media Publ., 2019. 218 p. (In Russian)

***

Информация об авторе: Нина Владимировна Трофимова — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры русской классической литературы Института филологии, Московский педагогический государственный университет, ул. Малая Пироговская, д. 1/1, 119991 г. Москва, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9001-8236

E-mail: nv.trofimova@mpgu.su

Information about the author: Nina V. Trofimova, DSc in Philology, Professor, Russian Classic Literature Department, Institute of Philology, Moscow Pedagogical State University, M. Pirogovskaya 1/1, 119991 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9001-8236

E-mail: nv.trofimova@mpgu.su

***

Для цитирования: *Трофимова Н.В.* «И бысть царь славен». Изображение Ивана Грозного в «Мазуринском летописце» // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 455–466. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-455-466

For citation: Trofimova, N.V. "'And He Was a Glorious King.' The Image of Ivan the Terrible in the 'Mazurinsky Chronicle.'" *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 455–466. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-455-466

ИСТОРИЯ
И
ДРЕВНЕРУССКАЯ КНИЖНОСТЬ

Научная статья / Research Article
УДК 80
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-469-491
https://elibrary.ru/SOWWJL

Т.С. Симян

К ВОПРОСУ О ПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ИЗОБРЕТЕНИЯ ПИСЬМЕННОСТИ (АРМЯНСКОЙ И СЛАВЯНСКОЙ)

*Исследование выполнено при финансовой поддержке
Комитета по науке РА в рамках научного проекта № 21AG-6C041*

Аннотация: Статья посвящена анализу политического контекста изобретения письменности на примере Месропа Маштоца и Кирилла и Мефодия, освящаемая в типологическом ключе. Детально анализируется габитус и деятельность Маштоца на основе текста Корюна, армянского историка, переводчика и писателя V в. Маштоц представляется не только как создатель армянской письменности, но и как культурный деятель, дипломат, учитывающий все сложные политические разногласия между Ираном (Восточная Армения) и Византией (Западная Армения), а также между христианскими религиозными конфессиями (армянская, сирийская) и зороастризмом. Политический контекст славянской письменности показал, что и в это время были разногласия и конфронтация интересов между католической и греческой конфессиями. Рассмотрение эмпирического материала привело к выводу, что Маштоц, Кирилл и Мефодий изобретением армянской и славянской письменностей решали вопросы сохранения идентичности и создания предпосылок для генерирования христианского и светского дискурсов. Изобретение Маштоцем новых алфавитов для грузин, кавказских албанцев имело геополитическое значение, создававшее на северо-востоке христианскую «стену» для ослабевшей Армении. В области Гохтна Маштоц своей просвещенческой и переводческой деятельностью решал вопрос продвижения зороастризма, поскольку эта область была проблематичной контактной зоной; христианские ценности не были глубоко привиты там, и армяне с языческим мировоззрением были предрасположены к ассимиляции, принятию зороастризма. Анализ славянского материала также показал, что Моравия была контактной зоной для геополитических конфронтаций между восточной и западной Церквами. Борьба за «периферию» и контактную зону была важна и для римской Церкви, и для византийской (православной).

Ключевые слова: изобретение алфавита, армянская письменность, славянская письменность, фронтир, Маштоц, Кирилл, Мефодий.

Tigran S. Simyan

POLITICAL CONTEXT OF THE INVENTION OF WRITING (BY EXAMPLE ARMENIAN AND SLAVIC)

Acknowledgements: The work was supported by the Science Committee of RA, in the frames of the research project no. 21AG-6C041.

Abstract: The article examines the analysis of political context of the invention of writing on the example of Mesrop Mashtots and Cyril and Methodius, which is sanctified in a typological way. Mashtots' habitus and activity are analyzed in detail by example of the text of Koryun, an Armenian historian, translator and writer of the 5th century. Mashtots is presented not only as the inventor of the Armenian script but also as a cultural figure, a diplomat who considers all the complex political differences between Iran (Eastern Armenia) and Byzantium (Western Armenia), as well as between Christian religious denominations (Armenian, Syrian) and Zoroastrianism. The political context of Slavic writing showed that at the time there were disagreements and conflicts of interests between Catholic and Greek confessions. Consideration of the empirical material showed that Mashtots, Cyril and Methodius, by inventing Armenian and Slavic scripts, solved the issues of preserving identity and creating prerequisites for generating Christian and secular discourses. Mashtots' invention of new alphabets for Georgians, Caucasian Albanians had geopolitical significance, thereby creating a Christian *wall* in the northeast for weakened Armenia. In the Goghtn region, Mashtots solved the issue of promoting Zoroastrianism with his enlightenment and translation activities, since the area was a problematic contact zone; Christian values were not deeply instilled there, and Armenians with a pagan worldview were predisposed to assimilation, acceptance of Zoroastrianism. The analysis of Slavic material also showed that Moravia was a contact zone for geopolitical confrontations between the Eastern and Western Churches. The struggle for *periphery* and the contact zone was important for both Roman Church and Byzantine (Orthodox).

Keywords: invention of alphabet, Armenian writing, Slavic writing, frontier, Mashtots, Cyril, Methodius.

Введение

«Житие Месропа Маштоца» Корюна — единственное агиографическое произведение армянского средневековья, где эксплицитно указывается на жанр жития. Оно написано по канону жития, включая в нарратив жизнь-деятельность-смерть/погребение Месропа Маштоца, но второй элемент — деятельность — выпадает из названия произведения: «История жизни и смерти блаженного мужа, святого вар-

дапета Маштоца, нашего переводчика, (написанная) учеником его вардапетом Корюном» [27, с. 77]. Есть предположение, что название текста не восходит к самому автору, а является «продуктом пера» редакторов более позднего времени [20, с. 127]. Вышеуказанную схему можно увидеть и в житиях святых братьев Кирилла и Мефодия.

Текст Корюна создан еще и по канону панегирика, что вполне аргументированно описывает армянский исследователь Мелик-Оганджанян, представляя все правила составления похвального слова (предтропье; похвала области, рода, предков, родителя; рождение героя, питание, поведение; восхваление деяний героя; сравнение восхваляемого лица с другим более известным лицом и выявление превосходства первого; повторное восхваление лица и завершение панегирика[1]) [13, с. 27–28]. Структурное построение текста показывает, что панегирик и житие как жанры сливаются. Сказанное можно увидеть и на примере житийных текстов славянских братьев.

Жития Маштоца, Кирилла и Мефодия являются первичными источниками по истории появления армянской и славянской письменностей.

Цель статьи — контурно описать политический контекст изобретения письменностей в типологическом ключе.

Маштоц: поиск, габитус, деятельность

В нарративе Корюна Маштоц перемещается из «периферии» в «центр», из Таронаканского гавара (область) села Хацекац в столицу Вагаршапат (Нор-Кахак). Этот переход можно увидеть и на примере Константина Философа: из града Солуни в Царьград [24, с. 71, 72]. В столице («центре») страны Маштоц долгое время проводит в диване царского двора в роли исполнителя царских приказов [27, с. 86].

Исследователи предполагают, что Месроп Маштоц при дворе был в роли не просто секретаря, а искусного советника по политическим, военным вопросам [15, с. 25]. Переход от «периферии» в «центр» стал возможен для Месропа благодаря его когнитивным и языковым способностям. Маштоц был полиглотом. Кроме армянского, он говорил на греческом, сирийском, персидском языках [15, с. 25], что ему обе-

[1] О структурных особенностях житий Кирилла и Мефодия см. подробно: [17, с. 267–275].

спечивало беспроблемное ориентирование в разных культурных зонах и пространствах.

Маштоц в столице Восточной Армении Нор Кахак корпел в царской библиотеке, предаваясь чтению божественных писаний [27, с. 86]. Библиотеку можно воспринимать как культурный центр и страны, и столицы. Пребывание в центре, в столице, подготавливает его для последующих культурно-политических деяний. В. Налбандян прав: Маштоц, находясь в центре столичной культурной и политической жизни, глубоко осознает такие надвигающиеся в ближайшем будущем проблемы, как падение Аршакидской династии [15, с. 26]. Если предположение ученого правильное, то Месроп пытается решить проблему конструирования армянской идентичности с помощью «мягкой силы» (soft power). Одним из имеющихся средств «мягкой силы» были письмена епископа Даниэла. Маштоц решает проверить на пригодность эти письмена.

В «Житии…» Корюн описывает переход Маштоца от мирской жизни к духовной как переход из города Вагаршапат в не-город. Маштоц, став отшельником, некоторое время живет «в горах, в темных пещерах, питаясь лишь травами, одеваясь во власяницу, ложась на голую землю» [27, с. 86–87]. После всех испытаний и постигшего за этим просветления он со своими учениками отправляется в «беспризорные и беспорядочные и неисправимые места Гохтна[2]» [27, с. 87] в пределах Нахичевани. Переход из отшельничества в языческий город, согласно автору «Жития», был обоснован тем, что ему «при единодушном содействии ишхана» Шабита удалось «вызволить всех (жителей) из-под влияния (языческих) преданий предков и дьявольского поклонения сатане, привести их в повиновение Христу» [27, с. 85–86].

Корюн при пребывании Маштоца в регионе Гохтн сообщает об «осаждаемых печальных заботах», «о пучине размышления о том, какой бы найти выход из (создавшегося) положения» [27, с. 86]. По всей вероятности, Маштоц начинает понимать, что его победа над языческими преданиями временна, и именно поэтому он начинает думать о более фундаментальном решении задачи — распространении христи-

[2] Исторически армянская провинция, входящая в состав Великой Армении, в нынешнее время — Ордубадский район в составе Азербайджана на юге Нахичевани.

анства. Именно эта задача становится поводом возвращения Маштоца из языческого «центра» в политический «центр» (Вагаршапат).

Внутриполитические и внешнеполитические факторы

Поскольку найденные письмена епископа Даниэла[3] после двухмесячного обучения были недостаточны, Маштоц «по приказанию царя и с согласия святого Саака[4]» отправился в страну Арама (Сирия), в ее культурные и научные центры: города Эдесса (Урфа) и Амид (Диабекир), находящиеся в северной Месопотамии, к востоку от реки Евфрата [27, с. 89–90]. Последний город считался резиденцией епископов [20, с. 137], а потому был также и религиозным центром. Именно в упомянутых городах (Эдесса, Амид), в их библиотеках, можно было решить поставленные перед Маштоцем задачи.

Для создания алфавита Маштоцу были нужны ученики[5]. Именно поэтому Маштоц сначала набрал учеников, а затем разделил их на две группы. Одна группа в Эдессе стала учиться сирийской письменности[6], а вторая — греческой в Самосате [27, с. 91]. Маштоц создает армянскую письменность в Эдессе, а после отправляется в Самосат[7]. Там, благодаря каллиграфу греческой письменности Ропаносу, были окончательно «изображены и приноровлены различия письмен (букв)»[8] [27, с. 92].

Как показывает эмпирический материал, запрос на создание армянской азбуки был инициирован и «снизу», и «сверху». Без поддержки «верха» (католикос, армянский царь) не было бы возможности у Месропа начать подобную работу. Пример Кирилла и Мефодия также

[3] По сведениям Корюна, армянский царь Врамшапух (319–414 гг.) рассказывает о находке сирийским «благопристойным епископом» армянских букв. Забегая вперед, отметим, что эти письмена не отображали всю фонетическую систему армянского языка [27, с. 6].

[4] Саак Партев (387–436 гг.) — сын армянского католикоса Нерсеса Великого, последний католикос из рода Григория Просветителя.

[5] Именно его ученики и стали ключевыми авторами «золотого века» армянской литературы (Мовсес Хоренаци, Корюн, Мамбре, Давид Непобедимый, Езник Кохбаци, Лазарь Парпеци, Овнан Екехехаци, Овсеп Пахнаци и др.).

[6] Об армянском алфавите и сирийском письме см.: [10, с. 30–57].

[7] О культурном контексте упомянутых городов см.: [9, с. 136–144].

[8] Об этой проблеме см.: [2].

указывают, что запрос на изобретение письменности был инициирован «сверху» — Михаилом III и патриархом Фотием. Исследователи Е.А. Македон и Л.В. Колесниченко указывают, что в «862 г. Великоморавский князь Ростислав обратился к Византии[9] с просьбой прислать проповедников христианства[10] с условием, чтобы службы велись на славянском языке по византийскому типу обрядов. Так, в Великую Моравию отправилась миссия во главе с Константином Философом и Мефодием» [7, с. 117]. Этой же точки зрения придерживается и Б.Н. Флоря [21, с. 17, 18].

Но в русскоязычной и славянской литературе можно увидеть и примеры проявления борьбы дискурсов или «конфликта интерпретаций». С.Г. Шулежкова и А.Н. Михин отмечают, например, «болгарские ученые настаивают, что солунские братья разрабатывали славянскую письменность на основе староболгарского языка и этот труд был их личной инициативой, а не поручением византийского императора Михаила III и Константинопольского патриарха Фотия» [22, с. 254–255].

Обращение Ростислава к византийскому «верху» имел и свой контекст, после того как в Центральной Европе Аварский каганат потерпел поражение в борьбе с Каролингской империей и славянские земли Центральной Европы стали контактной зоной для расширения влияний каролингского (немецкого) духовенства. В начале IX в. моравяне официально приняли западное крещение, и на территории Великой Моравии был назначен совет архипресвитеров, подчинявшийся баварскому епископству в Пассау. Призыв великоморавского князя нужно рассматривать как противодействие силе каролингских монархов, чтобы удержать светскую власть. Ростислав своим предложением меняет курс в сторону Византийской империи, чтобы уменьшить влияние немецкого духовенства, сбалансировать влияние церковного сословия на светскую власть и упразднить монополию католической церкви, противопоставив немецкому католическому архипресвитерству или «латинским и франкским архиереям» восточнохристианское епископство [24, с. 87–88]. Именно поэтому Ростислав просил, чтобы прислали из Константинополя епископа: «Ведь Ростислав, князь моравский, по божьему наущению держал совет с князьями своими

[9] О политическом контексте см. подробно: [21, с. 190–196].

[10] См. об этом сюжете буллу епископа Адриана: [23, с. 196–197].

и моравянами, а (потом) послал к цесарю Михаилу и говоря: "Хоть люди наши язычество отвергли и держатся закона христианского, нет у нас такого учителя, чтобы нам на языке нашем изложил правую христианскую веру, чтобы и другие земли, глядя на это, уподобились нам". Так пошли нам, владыка, епископа и учителя такого. От вас ведь исходит во все земли добрый закон» [24, с. 86–87]. Из цитаты видно, что политический контекст в Житии представлен в другом ключе, чтобы «правая христианская вера» была представлена на собственном языке. То есть в тексте имплицитно акцентируется, что латинское учение не было правым; моравскому «верху» нужно было изложение «правой христианской веры» новыми кодами или системой кодов (алфавит) для создания в Великой Моравии независимой церковной организации [21, с. 36, 37].

А теперь обратим внимание на армянский пример изобретения письменности в геополитическом контексте.

После окончательных работ по дизайну письменности Маштоц со своими учениками возвращается в Новый Город (арм. Նոր քաղաք, Нор-Кахак, Вагаршапат) [27, с. 93]. Примечательно, что Вагаршапат[11] в «Житии Месропа Маштоца» обозначается синонимичным топонимом. Армянский царь и епископ «в сопровождении многих знатных нахараров выступили из города, встретили блаженного на берегу реки Рах[12] и после любезных приветствий вернулись оттуда в город с возгласами радости, духовными песнями и громогласными величаниями. Так они все провели несколько дней в праздничном ликовании» [27, с. 94–95].

Из приведенной цитаты видно, что изобретение письменности стало важным культурно-христианским событием для армянской общественности, которое праздновал политический и духовный «верх». То есть изобретение письменности не противоречило интересам светской власти и духовенства[13], даже, наоборот, было в их интересах. Именно поэтому деятельность Маштоца, его передвижение по раз-

---

[11] Теперь это город св. Эчмиадзин, находящийся в 20 км от Еревана.

[12] Искаженная или диалектная форма топонима Ерасх, который находится около 70 км от Еревана (Араратский район).

[13] Примечательно, что нет слова о простом народе («низ»), хотя вполне понятно ликование жителей города.

ным городам и странам (Западная и Восточная Армения, Грузия, Агванк), содержание учеников и школ финансировались из казны царя, местных нахараров и, по всей вероятности, Церкви. И Церковь была мотивирована, так как в монастырях монахи занимались наукой, а без армянской письменности это было затруднительно [1, с. 301–302]. С созданием письменности произошла смена культурного кода: место сирийского и греческого языков занял армянский язык, тем самым был создан «церковный армянский язык» [1, с. 304].

Но следует заметить, что изобретение письменности усилило также влияние армянской церкви как феодального института и стало противовесом *центробежным* армянским сюникским феодалам-нахарарам [16, с. 7], функционирующим как «пятые колонны» для разрушения центральной власти, Аршакидской династии.

Таким образом, изобретением письменности Месроп Маштоц решает одновременно и внутриполитические, и внешнеполитические задачи.

Гохтн как фронтирная зона

Следует заметить, что регион Гохтна, находящийся на фронтире армянского и иранского, был самым опасным в плане ассимиляции армян иранцами, поскольку языческие корни Гохтна не были в сильном противоречии с иранскими религиозными (зороастрийскими) ценностями, и это грозило потерей армянской идентичности. В. Налбандян вполне обоснованно отмечает, что регион Гохтна и Сюника в первую очередь находился под влиянием зороастрийского Ирана. Именно поэтому просветительская деятельность Месропа Маштоца заставляет снова вернуться в «прежний дастакерт[14] в Гохтне» и в Сюникскую область, в которую входили в то время Зангезур, Ехегнадзор, Гехаркуник [20, с. 99], поскольку юноши этих районов были «с дикими нравами и звериными инстинктами» [27, с. 99–100].

Отметим, что Маштоц уже изобретенными письменами менял ценностные, религиозные ориентиры армян. Противопоставляя христианские ценности зороастризму, Маштоц «мягкой силой» воздвигал аксиологическую стену против зороастризма. Аварайрская битва 451 г. как раз стала зоной прямого конфликта «мягкой силы» армян с персами, но глубоко укоренившиеся христианские и национальные

[14] Дастакерт — это крупное поместье (или «царское имение») [20, с. 143].

ценности («мягкая сила») помогли армянам не ассимилироваться, не потерять свою идентичность (в V в. можно было ставить равенство между христианской и национальной идентичностями). Но следует заметить, что до прямого конфликта иранцев с армянами во времена Месропа Иран играл и своими силами — сирийскими священнослужителями. Создание армянской письменности дало возможность армянской Церкви отгородиться и от сирийского влияния. Обобщая вышесказанное, можно заключить, что Маштоц армянскими письменами обезопасил восточную границу от ассимиляции со стороны иранцев.

Иверия и Агванк как фронтирная зона

Логика передвижения по городам и регионам свидетельствует, что Маштоц решает не только внутриармянские проблемы укоренения христианства, но создает письмена как надстройку («мягкая сила») в пограничных зонах.

Как сообщает в своем «Житии…» Корюн, после поучения Слова Божьего внутри Восточной Армении Маштоц стал заботиться и «о варварских странах». Так он прибыл в страну иверов, чтобы составить «письмена иверского языка, согласно милости, дарованной ему Богом» [27, с. 100]. И в этой стране Маштоц взял детей Иверии и «бросил их в горнило учения, и всей силой духовной любви, соскреб с них зловонную ржавчину и грязь суеверного поклонения идолам и столь отдалил их от преданий предков, что позабыли они все свое прошлое и стали говорить: “Позабыл я свой народ и отчий дом”» [27, с. 101]. Логика повествования о событиях в Иверии совпадает с описанием просвещения в Армении.

Зачем Маштоц позаботился об Иверии. Корюн в своем повествовании отмечает, что ее жители, благодаря письменности и «божественным заветам», «были собраны из отдельных и разрозненных племен в единый народ, восхваляющий единого Бога» [27, с. 101]. Изобретение письменности и христианские ценности, безусловно, имели важное значение для моделирования иверского «мы». Мотивация Маштоца имплицитно представлена Корюном исходя из христианских ценностей («Затем спустя некоторое время любимец Христа (Маштоц) позаботился также и о варварских странах») [27, с. 100]. По агиографическому канону так и должно было быть представлено.

Но на самом деле Маштоц обезопасил тыл Восточной Армении, создав единый ценностный (христианский) «щит» в преддверии будущих испытаний в исторической перспективе, или, по Мелику-Оганджаняну, «оружие» [13, с. 39] для борьбы против язычества (зороастризма). Изобретение письменности имело консолидирующую функцию для Иверии «в период разложения и распада родовых и племенных отношений» [13, с. 39], и она стала важной предпосылкой для мирного соседства между Арменией и Грузией в течение всего периода[15].

Месроп Маштоц не оставляет вне зоны внимания и Агванк (Кавказская Албания). Вернувшись из Западной Армении в Нор-Кахак, Месроп снова направляется в страну агванов для обучения детей агванской письменности из разных гаваров и местностей, чтобы «дикомыслящие, празднобродящие и суровые люди страны Агванк мигом узнали пророков, апостолов, наследовали Евангелия, были осведомлены во всех божественных преданиях» [27, с. 107]. Но следует подчеркнуть, что без поддержки государственных мужей Иберии и Агванка желания Маштоца не стали бы реальностью. В Иберии без помощи царя Бакура и епископа Моисея, а в Агванке — Арсвахена и епископа Еремии невозможно было реализовать этот культурно-геополитический проект (см.: [14, с. 238]) (ил. 1).

Геополитическое мышление и правильная логика организации просветительской деятельности Маштоца на фронтирной зоне дали свои плоды уже после его смерти. В 481 г. в Армении снова вспыхнуло восстание против персов[16], но уже в союзе с Грузией и Албанией. После 4-летней партизанской войны в 484 г. преемник персидского царя Пероза (после разгрома войска в стране Гефталитов) Вагарш (484–488) принял условия армянского военачальника Ваана Мамиконяна (Нварсаркский договор). Были восстановлены прежние привилегии и права: полная свобода армянской Церкви, персидские цари не имели права обращать христиан в маздеизм и назначать на ключевые посты лиц, отрекающихся от христианства (см. подробно: [8, с. 43–44]).

Месроп Маштоц решил неимоверно большую и сложную задачу в Восточной Армении. После создания и насаждения письменности,

[15] Единственная война была в 1918 г. с 13 по 31 декабря.

[16] В 451 г. персы подавили восстание, но окончательной цели не достигли.

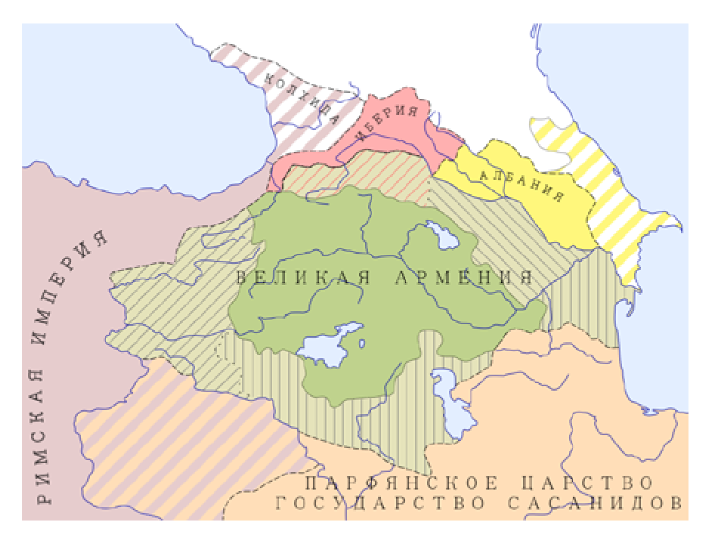


Иллюстрация 1 – Великая Армения в I–IV вв. Заштрихованы земли Великой Армении, отошедшие от нее к соседним государствам после раздела в 387 г.
Источник: https://clck.ru/32XD9j

Fig. 1 – Great Armenia in the 1th–4th centuries. The lands of Great Armenia, which moved away from it to neighboring states after the partition in 387, are shaded
Available at: https://clck.ru/32XD9j

а также «насыщение Евангелием» населения в разных местностях и гаварах (регионах) Восточной Армении он стал «заботиться и о другой половине армянского народа, находившегося под властью императора ромеев» [27, с. 102]. По сути, деятельность Месропа Маштоца в Восточной Армении и во фронтирных зонах не останавливается, а продвигается и на Запад.

Изобретение письменности, как было сказано выше, для армян стало спасением от ассимиляции и предпосылкой для сохранения идентичности, а для славян — границей для государственности [6, с. 64], предпосылкой для моделирования и цементирования идентичности. Как изобретение армянской письменности стало для армян важнейшим решением геополитических задач, так и на пограничной зоне, в северной и северо-восточной части Армении, изобретение Маштоцем письменности для грузин и кавказских албанцев стало для

Армении «христианизированным щитом» в лице Кавказской Албании и Иберии.

Та же логика сработала и в IX в. Создание славянской письменности и христианизация славян в Моравии было в интересах Византийской империи в лице Михаил III и патриарха Фотия, чтобы на пограничной зоне с Византией жили христианизированные православные славяне. Моравия была контактной зоной для геополитических конфронтаций между восточной и западной Церквами. Поскольку борьба за «периферию» и контактную зону была важна и для римской Церкви, так и для византийской (православной).

Д. Ангелова, П.Х. Петрова придерживались точки зрения, что поручение Константину Философу было важно для христианизации населения контактной зоны в интересах Византии, но есть и противоположная точка зрения. И.С. Дуйчева приводит в пользу своей точки зрения противоположный аргумент, что император Василий I Македонянин (867–886) подверг славян на византийских землях насильственной эллинизации («склонил славян оставить свои старые обычаи и сделал их греками и подчинил их власти архонтов по ромейскому обычаю») [21, с. 18]. Аргумент Ангелова и Петрова кажется намного более обоснованным, поскольку аргумент Дуйчевой не связан с христианизацией славян на контактной зоне, а проливает свет на внутреннюю ассимиляторскую политику византийского «верха».

Но распространение славянской письменности для Византии было важным инструментом, чтобы периферийные славянские земли стали досягаемы для миссионерской деятельности центра (Константинополя). Подобный подход предоставлял «центру» использовать «мягкую силу» и на периферии Империи, чтобы центр был «в диалоге» с периферией на уровне религии (христианства). В геополитическом плане для Византии было выгодно контактировать с христианизированными славянами (православными), нежели со славянами-язычниками или даже со славянами, но христианизированными на латинский лад. Иными словами, борьба шла между Западом и Востоком на особой контактной зоне — зоне религии.

Армения была точно в таком же положении после разделения в 387 г. между Восточно-Римской империей и Сасанидским Ираном[17].

[17] О предательстве Великой Армении преемником императора Юлиана Иовианом, который в 363 г. предоставил союзных армян на разгром персам, см.: [8, с. 6–7].

И если изобретение славянской письменности было «экспортным» продуктом «центра» (Константинополя), то армянский пример — обратный. Он показывает, как письменность явилась ответом на внутренние запросы общества.

Армянская элита смогла воспользоваться этими языковыми и политическими преимуществами (см. подробнее: [8, с. 38–41]). В Восточно-Римской империи не разрешалось говорить на сирийском, поскольку на этом языке проповедовалось несторианство, и, соответственно, греческий был запрещен в Иране как язык вражеского государства [12, с. 15]. По свидетельству Мовсеса Хоренаци, император Феодосий II не преминул упрекнуть армянского патриарха Саака Партева, что он «пренебрег искусными мужами греческого народа и пошел искать мудрых открытий у каких-то сирийцев» (цит. по: [8, с. 39]). Однако император разрешил Маштоцу учить армянской письменности на территории империи из политических соображений, поскольку с конца V в. стали с северо-запада угрожать границам империи языческие кочевники — гунны [8, с. 40]. Эта точка зрения вполне обоснована, поскольку византийские правители мыслили геополитически, и не было смысла, имея внешнеполитические проблемы, создавать потенциальные очаги недовольства среди подданных империи армян.

В этой языковой лакуне изобретение армянской письменности стало важнейшим консолидирующим средством армянской идентичности на территории Восточно-Римской империи и Ирана[18]. Кроме того, изобретение армянской письменности стало также и инструментом для проповеди христианства без политической составляющей[19]. Таким образом, смена языка (греческого и сирийского) на армянский сыгра-

[18] Конечно, свободное передвижение Месропа по территории и городам Римской империи объяснятся еще одним важным фактором. Лояльность и культурная терпимость римлян к армянам была связана с тем, чтобы большое количество армянского населения восточных провинций не повернулись в сторону Ирана [13, с. 49]. См. подробно о политическом контексте того времени статью Ваче Налбандяна: [15, с. 10–20].

[19] О политической нейтральности армянского алфавита писал в свое время академик А. Ованисян. Армянский ученый подчеркивает, что Маштоц, созвав письменность, рассеял сомнения и иранцев, и римлян; ни одна культура, религия не будет доминировать, и армянская христианская идентичность будет защищена от сирийского (несторианство) и греческого (халкедонизм) влияния [16, с. 7].

ла важную роль не только для моделирования и цементирования армянской идентичности, но и временного освобождения от греческого и сирийского церковного влияния. И действительно, как сирийский католикос в Селевкии, с помощью поддержки персидских царей, уже в своем статусе обозначил себя католикосом Армении, Грузии и Агванка [1, с. 298–299], чтобы в будущем ослабить и упразднить феодальный институт армянского патриаршества, так то же самое происходило в Западной Армении: греки хотели держать армянскую церковь в зависимости от каппадокийского епископа [1, с. 300].

Именно в этом контексте Маштоц детально продумал систему письма. По греческой модели письма было выбрано начертание слева направо [1, с. 261], но во всех других отношениях оно было кардинально непохоже. Как отмечает армянский лингвист Г. Севак, из-за ирано-римской ассимиляции Месроп создал письмо, отличающееся от греческого, иранского и сирийского алфавитов [19, с. 190, 205]. Именно поэтому созданные Маштоцем алфавиты кавказских албанцев, грузин и армян непохожи на буквы греческого алфавита или латиницу. Иными словами, и на уровне письменного кода Маштоц обезопасил и удалил свой народ от чужих культур.

Как видно из вышесказанного, Месроп, благодаря своей гениальности, нейтрализовал все потенциальные риски на контактной зоне.

Совершенно в другом контексте проходила борьба в IX в. между Римом и Константинополем. Конфронтация эта, безусловно, имела и свои подводные камни. Была борьба за Кирилла и Мефодия. Рим представлял братьев на контактной зоне как своих представителей. Об этом мы читаем в булле Папы Иоанна VIII от июня 880 г.: «Письмена, наконец, славянские, изобретенные покойным Константином Философом, чтобы с их помощью раздавались надлежащие хвалы Богу, по праву одобряем и предписываем, чтобы на этом языке возглашалась слава деяний Христа Господа нашего, ибо мы наставлены святым авторитетом, чтобы воздавали хвалу Господу не только на трех, но на всех языках, как предписывает пророк, говоря: "Восхвалите Господа все народы, и почтите его все люди"» (Пс. 116: 1), и «апостолы, исполненные святого Духа, говорили на всех языках о великих делах Божьих» (Деян. 2: 1); «об этом и Павел, небесная труба, звучит, напоминая: "Каждый язык пусть исповедует, что Господь наш Иисус Христос есть во славе Бога Отца"» (Флп. 2: 11) (цит. по: [26, с. 197]).

В булле Папы также акцентируется, что на моравской земле «для большего почитания читалось и по-латыни, а затем переведенное на славянский язык возвещалось для ушей людей, не понимающих латинской речи, как, кажется, в некоторых церквях это и делается» (цит. по: [26, с. 197]). Но через пять лет дипломатический, обтекаемый язык меняется. Конфронтация приобретает уже открытый характер, когда Стефан V в 885 г. поставил полный запрет на славянский язык. По доктрине «трехъязычия» (арамейский/еврейский, греческий, латинский) в контактной зоне не должны были совершаться обряды и литургия на других языках. Иными словами, западный христианский «центр» не был толерантен. Он был против, чтобы на его «периферии» литургия звучала на славянском языке и была переведена Библия. Как метко отмечает Б.Н. Флоря, трехъязычная доктрина становится инструментом прав духовенства «как особого сословия феодального общества, на монопольное руководство духовной жизнью этого общества» [21, с. 28]. Интересно, что в Житии Константина Философа, как контраргумент доктрине триязычия, приводится факт, что есть много народов, владеющих искусством письма и воздающих хвалу Богу на своих языках: армяне, грузины, египтяне, сирийцы, согдийцы, готы, авары, арабы и др. [24, с. 89].

Следует заметить, что в несоблюдении доктрины триязычия мог быть обвинен в IV в. готский епископ Вульфила, а в начале V в. — Месроп Маштоц[20]. В этом его могли обвинить священнослужители сирийской Церкви, но этот потенциальный конфликт был решен через дипломатический ход ученика Месропа, Корюна. Как метко было отмечено А. Мартиросяном, потенциальные нападки со стороны сирийской Церкви были нейтрализованы двумя важными сообщениями. Повествование о сирийском епископе Даниэле[21], якобы соз-

[20] Если готский с VI в. стал выходить из обращения и его место занимает латинский, то армянский язык по сей день остался в обиходе, став важной семиотической системой в эпоху существования армянского народа без государственного строя.

[21] «И после многих дней пребывания там по тому же (делу), прибыл он к святому католикосу Великой Армении, по имени Саак, который одобрил его мысли и выразил готовность помочь ему в той заботе. И в совершенном согласии они поспешили вознести горячие молитвы к богу, дабы снизошло на всех (людей) спасение Христово. И это совершали они в течение многих дней. Затем пожалован был им от всеблагого бога созыв совета блаженных братьев, пекущихся

давшем армянский алфавит, и о двух знаменитых епископах Бабилас и Акакиосе[22] заглаживают недовольство священнослужителей сирийской Церкви Восточной Армении. Таким образом, изобретение было инициировано «изнутри» сирийской Церкви, а изобретенный армянский алфавит был принят с «почестями» (см. подробнее: [11, с. 90–92]). Кроме того, Месропу удается заполучить «грамоты с благими вестями»[23] от сирийских священнослужителей Месопотамии, которая

о стране (армянской), дабы создать алфавит для армянского народа. Долго они занимались расспросами и поисками и много трудностей претерпели, затем они оповестили о непрестанном поиске своём царя армянского Врамшапуха. Тогда царь рассказал им о неком сирийце, благопристойном епископе по имени Даниэл, внезапно нашедшем письмена алфавита армянского языка. И когда царь рассказал об этой находке, они уговорили царя об их обретении. Тогда царь отправил некоего Вагрича с царской грамотой к некоему иерею Авелу, приближенному сирийского епископа Даниэла. Узнав об этой просьбе, Авел немедля прибыл к Даниэлу, и сперва сам он осведомился у Даниэла об этих письменах, а затем, взяв их у него, отправил царю Врамшапуху в Армению. И привез он (Вагрич письмена) ему в пятом году царствования его. А царь, получив от Абела письмена, вместе со святым Сааком и Маштоцем весьма обрадовались. <. . .> когда выяснилось, что эти письмена недостаточны, чтобы выразить (все) силлабы-слоги армянского языка, поскольку эти письмена были погребены под другими письменами и (затем) воскрешены, тогда они вновь стали хлопотать о том же и некоторое время искали выхода (из положения)» [27, с. 7].

[22] «Потому и блаженный Маштоц, по велению царя (Врамшапуха) и с согласия святого Саака, взял с собой группу отроков и, простившись друг с другом священным лобзанием, двинулся в путь в пятом году царствования царя армянского Врамшапуха и прибыл в страну Арама, в два сирийских города, из коих первый называется Эдессой, а второй — Амидом. Представился он (Маштоц) святым епископам (этих городов), первого из них звали Бабиласом, второго — Акакием. Они вместе с духовным притчем и князьями этих городов вышли навстречу и, оказав много почестей прибывшим, позаботились о них, как подобает носящим имя Христа» [27, с. 8–9].

[23] «<. . .> взяв грамоты от епископа города (Самосат. — Т.С.) и со своими учениками простившись с ним, (Маштоц) прибыл к сирийскому епископу. И показал он дарованные богом (армянские) письмена тем, кем был принят в начале (по прибытии); за это святыми епископами и во всей церковью было вознесено много хвалебных (молитв) во славу бога и не менее — в утешение учеников его. Затем, простившись с ними и взяв грамоты с благими вестями, вместе с милостиво данными дарами и со всеми (учениками), божьей милостью пустился в (обратный) путь. Благополучно проехав много поселений, с радостной душой прибыл в страну Армению, в края Айраратской области в пределы

находилась под владычеством Византии. «Грамоты с благими вестями» Месропу были нужны во избежание конфронтации с сирийским духовенством Восточной Армении и обвинения в несоблюдении доктрины триязычия. Вполне обосновано предположение А. Мартиросяна, что Маштоцу удалось получить грамоту, противоречащую интересам сирийских священнослужителей Восточной Армении, представив изобретение армянской письменности как инструмент «против поползновений византийской Церкви» [11, с. 87]. Получается, что Месроп действовал многовекторно, противопоставляя интересы православной (византийской) Церкви восточным (сирийский, армянский / апостольский) и наоборот. Именно поэтому нарратив Корюна лапидарен, а если и многословен в некоторых эпизодах (например, алфавит Даниэла), то для флёра. Закодированный язык был дипломатическим трюком, чтобы не было прямого конфликта с сирийским духовенством Восточной Армении, а византийскому «верху» это было представлено как «мягкая сила», действующая для борьбы с зороастризмом и сирийской Церковью.

Если Маштоцу на контактной зоне удалось создать «мягкую силу» всего армянства, как инструмент против ассимиляции и начала дискурса своего национального «Я» / «мы», то совершенно по-другому сложился сюжет в Европе.

На контактной зоне на оси запад — восток жестоко был наказан католической Церковью Ян Гус, осмелившийся говорить с Богом на чешском языке, а не на «божественном» латинском. За содеянное он расплатился жизнью: был заживо сожжен[24]. И если Яну Гусу не удалось спастись, то Мартина Лютера, как священнослужителя «периферии», спас германский политический «верх». Он удостоился высокой духовной «награды», что «самим сатаной был побужден перевести немецкое Священное писание» [11, с. 60].

Нор Кахака, в шестом году (царствования) Врамшапуха, царя Великой Армении» [27, с. 9–10].

[24] Если бы «руки» католической Церкви были длиннее и это совпало бы со временем католической мощи, то подверглись жестоким испытаниям и Вульфила, и Маштоц.

Заключение

Анализ деятельности создателей письменностей показал, что культурные процессы не проходят без политической составляющей. На контактных зонах всегда пересекаются сферы влияний, интересов, создающих предпосылку для возникновения политических и межконфессиональных конфликтов. Анализ политического контекста привел к выводу, что Месроп Маштоц решал не только культурную, но и экзистенциальную задачу для сохранения идентичности армян. Маштоц был дипломатом, поскольку при создании армянской письменности и ее распространении ему приходилось учитывать все потенциальные риски и конфликтные ситуации между христианскими религиозными конфессиями (армянская, сирийская) и зороастризмом. Изобретение армянской письменности стало для армян важнейшим решением геополитических задач на пограничной зоне. Изобретение Маштоцем письменности для грузин и кавказских албанцев стало для Армении «христианизированным щитом» в лице Кавказской Албании и Иберии с северной и северо-восточной части Армении.

Анализ политического контекста создания славянской письменности показал, что Кирилл и Мефодий втянулись во многовекторные и многоуровневые конфессиональные конфликтные ситуации, так как Моравия была контактной зоной для геополитических конфронтаций в IX в. между восточной и западной Церквами. Создание славянской письменности и христианизация славян в Моравии было в интересах Византийской империи (в лице Михаила III и патриарха Фотия), чтобы на пограничной зоне с Византией жили христианизированные православные славяне.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Абегян М.* Месроп Маштоц и начало армянской письменности и литературы // Месроп Маштоц. Сб. ст. Ереван: Изд-во Акад. наук Армянской ССР, 1962. С. 242–305.

2 *Абегян М.* Месроп Маштоц и начало армянской письменности и литературы // *Корюн.* Житие Маштоца. Ереван: Изд-во Ереванского гос. ун-та, 1980. С. 5–54.

3 *Амбарцумян В.* Великий основоположник армянского письма и словесности // Историко-филологический журнал. 1962. № 3. С. 3–16. Identifier: oai:arar.sci.am:170464 (На арм. яз.)

4 *Аревшатян С.* Философские взгляды Месропа Маштоца // Историко-филологический журнал. 1996. № 1–2. С. 91–110. Identifier: oai:arar.sci.am:174337 (На арм. яз.)

5 *Казарян М.М.* Образ Месропа Маштоца в армянском изобразительном искусстве // Историко-филологический журнал. 1962. № 2. С. 62–72. Identifier: oai:arar.sci.am:170433 (На арм. яз.)

6 *Кисилёв А.Ф., Лубков А.В.* Судьбоносные святые Кирилл и Мефодий // Высшее образование сегодня. 2021. № 3. С. 64–75. DOI: 10.25586/RNU.HET.21.03.P.64

7 *Македон Е.А., Колесниченко Л.В.* Основатели славянской письменности подвижники Кирилл и Мефодий // Язык и культура: сб. науч. трудов IV Республиканской научной конференции (14 ноября 2018 г.). Макеевка: [б. и.], 2018. С. 116–118.

8 *Манандян Я.А.* Месроп-Маштоц и борьба армянского народа за культурную самобытность. Ереван: АРМФАН, 1941. 48 с.

9 *Маргарян Е.Г.* Эллинизм и его трансформации. Проблемы периодизации, универсализации и преемственности. Ереван: [б. и.], 2021. 367 с.

10 *Марр Н.Я.* Древнеармянский алфавит и сирийское письмо // Историко-филологический журнал. 2005. № 2. С. 30–57. Identifier: oai:arar.sci.am:175124 (На арм. яз.)

11 *Мартиросян А.* Маштоц / под ред. С.С. Аревшатяна. Ереван: Изд-во Акад. наук Армянской ССР, 1988. 257 с.

12 *Мелик-Бахшян С.Т., Акопян Т.Х.* Месроп Маштоц. Ереван: Айпетрат, 1959. 60 с. (На арм. яз.)

13 *Мелик-Оганджанян К.А.* Корюн и его «История Маштоца» // *Корюн.* Житие Маштоца / пер. с древнеарм. Ш.В. Смбатяна и К.А. Мелик-Огаджаняна; предисл. К.А. Мелик-Оганджанян; коммент. Ш.В. Смбатян. Ереван: Айпетрат 1962. С. 5–70.

14 *Мовсисян А.* Основатель армянской школы и первый учитель // Месроп Маштоц. Сб. ст. Ереван: Изд-во Ереванского гос. ун-та, 1963. С. 211–260. (На арм. яз.)

15 *Налбандян В.С.* Жизнь и творчество Месропа Маштоца // Месроп Маштоц. Сб. ст. Ереван: Изд-во Ереванского гос. ун-та, 1963. С. 2–56. (На арм. яз.)

16 *Ованнисян А.Г.* Историческое значение письмён Маштоца // Историко-филологический журнал. 1962. № 2. С. 3–14. Identifier: oai:arar.sci.am:170429 (На арм. яз.)

17 *Первушин М.В.* Герой и его авторское представление в агиографической литературе Средневековья: на примере житий равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия // Труди Київської Духовної Академії. Київ, 2015. № 22. С. 267–277.

18 *Садоян Л.* Армянский месроповский алфавит // Историко-филологический журнал. 2005. № 2. С. 58–86. Identifier: oai:arar.sci.am:175125 (На арм. яз.)
19 *Севак Г.Г.* Месроповские письмена, их особенности структуры и источников // Месроп Маштоц. Сб. ст. Ереван: Изд-во Ереванского гос. ун-та, 1963. С. 163–208. (На арм. яз.)
20 *Смбатян Ш.В.* Примечания // *Корюн.* Житие Маштоца / пер. с древнеарм. Ш.В. Смбатяна и К.А. Мелик-Огаджаняна; предисл. К.А. Мелик-Оганджанян; коммент. Ш.В. Смбатян. Ереван: Айпетрат, 1962. С. 127–154.
21 *Флоря Б.Н.* Сказания о начале славянской письменности и современная им эпоха // Сказания о начале славянской письменности / отв. ред. д-р ист. наук В.Д. Королюк; вступ. ст., пер. и коммент. Б.Н. Флори. М.: Наука, 1981. С. 5–69.
22 *Шулежкова С.Г., Михин А.Н.* Ватиканское Евангелие X в. и общелитературный язык средневековой Славии // Проблемы истории, филологии, культуры. 2017. № 2. С. 252–261.

Источники

23 Булла Адриана в «Похвальном слове Кириллу и Мефодию» // Сказания о начале славянской письменности / отв. ред. д-р ист. наук В.Д. Королюк; вступ. ст., пер. и коммент. Б.Н. Флори. М.: Наука, 1981. С. 196–197.
24 Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности / отв. ред. д-р ист. наук В.Д. Королюк; вступ. ст., пер. и коммент. Б.Н. Флори. М.: Наука, 1981. С. 70–92.
25 Житие Мефодия // Сказания о начале славянской письменности / отв. ред. д-р ист. наук В.Д. Королюк; вступ. ст., пер. и коммент. Б.Н. Флори. М.: Наука, 1981. С. 93–101.
26 Из буллы Папы Иоанна VIII от июня 880 г. // Сказания о начале славянской письменности / отв. ред. д-р ист. наук В.Д. Королюк; вступ. ст., пер. и коммент. Б.Н. Флори. М.: Наука, 1981. С. 197.
27 *Корюн*. Житие Маштоца / пер. с древнеарм. Ш.В. Смбатяна и К.А. Мелик-Огаджаняна; предисл. К.А. Мелик-Оганджанян; коммент. Ш.В. Смбатян. Ереван: Айпетрат, 1962. 164 с.

REFERENCES

1 Abegian, M. “Mesrop Mashtots i nachalo armianskoi pis’mennosti i literatury” [“Mesrop Mashtots and the Beginning of Armenian Writing and Literature”]. *Mesrop Mashtots. Sb. st.* [*Mesrop Mashtots. Collection of Articles*]. Yerevan, Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR Publ., 1962, pp. 242–305. (In Russian)
2 Abegian, M. “Mesrop Mashtots i nachalo armianskoi pis’mennosti i literatury” [“Mesrop Mashtots and the Beginning of Armenian Writing and Literature”]. *Koryun. The Life of Mashtots*. Yerevan, Yerevan State University Publ., 1980, pp. 5–54. (In Armenian)

3 Ambartsumian, V. “Velikii osnovopolozhnik armianskogo pis’ma i slovesnosti” [“The Great Founder of Armenian Writing and Written Language”]. *Istoriko-filologicheskii zhurnal* [*Historical-Philological Journal*], vol. 3, 1962, pp. 3–16. Identifier: oai:arar.sci.am:170464 (In Armenian)

4 Arevshatian, S. “Filosofskie vzgliady Mesropa Mashtotsa” [“Philosophical Views of Mesrop Mashtots”]. *Istoriko-filologicheskii zhurnal* [*Historical-Philological Journal*], vol. 1–2, 1996, pp. 91–110. Identifier: oai:arar.sci.am:174337 (In Armenian)

5 Kazarian, M.M. “Obraz Mesropa Mashtotsa v armianskom izobrazitel’nom iskusstve” [“Mesrop Mashtots in Armenian Fine Arts”]. *Istoriko-filologicheskii zhurnal* [*Historical-Philological Journal*], vol. 2, 1962, pp. 62–72. Identifier: oai:arar.sci.am:170433 (In Armenian)

6 Kiselev, A.F., and A.V. Lubkov. “Sud’bonosnye sviatye Kirill i Mefodii” [“The Momentous Saints Cyril and Methodius”]. *Vysshee obrazovanie segodnia*, no. 3, 2021, pp. 64–75. DOI: 10.25586/RNU.HET.21.03.P.64 (In Russian)

7 Makedon, E.A., and L.V. Kolesnichenko. “Osnovateli slavianskoi pis’mennosti podvizhniki Kirill i Mefodii” [“Founders of Slavic Writing Ascetics Cyril and Methodius”]. *Iazyk i kul’tura: sb. nauch. trudov IV Respublikanskoi nauchnoi konferentsii (14 noiabria 2018 g.)* [*Language and Culture, Collection of Scientific Papers of the IV Republican Scientific Conference*], 2018, pp. 116–118. (In Russian)

8 Manandian, Ia.A. *Mesrop-Mashtots i bor’ba armianskogo naroda za kul’turnuiu samobytnost’* [*Mesrop-Mashtots and the Struggle of Armenian People for Cultural Identity*]. Yerevan, ARMFAN Publ., 1941. 48 p. (In Russian)

9 Margarian, E.G. *Ellinizm i ego transformatsii. Problemy periodizatsii, universalizatsii i preemstvennosti* [*Hellenism and its Transformations. Problems of Periodization, Universalization and Continuity*]. Yerevan, 2021. 367 p. (In Russian)

10 Marr, N.Ia. “Drevnearmianskii alfavit i siriiskoe pis’mo” [“Old Armenian Alphabet and Assyrian Script”]. *Istoriko-filologicheskii zhurnal* [*Historical-Philological Journal*], vol. 2, 2005, pp. 30–57. Identifier: oai:arar.sci.am:175124 (In Armenian)

11 Martirosian, A. *Mashtots* [*Mashtots*], ed. S.S. Arevshatian. Yerevan, Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR Publ., 1988. (In Russian)

12 Melik-Bakhshian, S.T., and T.H. Hakobian. *Mesrop Mashtots*. Yerevan, Aypetrat Publ., 1959. (In Armenian)

13 Melik-Ogandzhanian, K.A. “Koriun i ego ‘Istoriia Mashtotsa.’” [“Koryun and his ‘History of Mashtots.’”]. *Koriun. Zhitie Mashtotsa* [*Koryun. The Life of Mashtots*], trans. from the Ancient Armenian by Sh.V. Smbatian and K.A. Melik-Ogandzhanian; pref. K.A. Melik- Melik-Ogandzhanian; comm. Sh.V. Smbatian. Yerevan, Haypetrat Publ. 1962, pp. 5–70. (In Russian)

14 Movsisian, A. “Osnovatel’ armianskoi shkoly i pervyi uchitel’” [“Founder of the Armenian School and the First Teacher”]. *Mesrop Mashtots. Collection of Articles*. Yerevan, Yerevan State University Press, 1963, pp. 211–260. (In Armenian)

15 Nalbandian, V.S. “Zhizn’ i tvorchestvo Mesropa Mashtotsa” [“The Life and Work of Mesrop Mashtots”]. *Mesrop Mashtots. Collection of Articles*. Yerevan, Yerevan State University Press, 1963, pp. 2–56. (In Armenian)

16 Hovhannissian, A.G. "Istoricheskoe znachenie pis'men Mashtotsa" ["The Historic Importance of the Mashtots Letters"]. *Istoriko-filologicheskii zhurnal* [*Historical-Philological Journal*], vol. 2, 1962, pp. 3–14. Identifier: oai:arar.sci.am:170429 (In Armenian)

17 Pervushin, M.V. "Geroi i ego avtorskoe predstavlenie v agiograficheskoi literature Srednevekov'ia: na primere zhitii ravnoapostol'nykh brat'ev Kirilla i Mefodiia" ["Hero and his Author's Representation in the Hagiographic Literature of the Middle Ages: on the Example of the Lives of the Equal-to-the-Apostles brothers Cyril and Methodius"]. *Trudy Kyi'vs'koi' Duhovnoi' Akademii'* [*Works of The Kiev Theological Academy*], no. 22. Kiev, 2015, pp. 267–277. (In Russian)

18 Sadoian, L. "Armianskii mesropovskii alfavit" ["Armenian Mesropian Alphabet"]. *Istoriko-filologicheskii zhurnal* [*Historical-Philological Journal*], vol. 2, 2005, pp. 58–86. Identifier: oai:arar.sci.am:175125 (In Armenian).

19 Sevak, G.G. "Mesropovskie pis'mena, ikh osobennosti struktury i istochnikov" ["Writings of Mesrop, its Features of Structure and Sources"]. *Mesrop Mashtots. Collection of Articles*. Yerevan, Yerevan State University Press, 1963, pp. 163–208. (In Armenian)

20 Smbatian, Sh.V. "Primechaniia" ["Notes"]. *Koriun. Zhitie Mashtotsa* [*Koryun. The Life of Mashtots*], trans. from the Ancient Armenian by Sh.V. Smbatian and K.A. Melik-Ogandzhanian; pref. K.A. Melik-Ogandzhanian; comm. Sh.V. Smbatian. Yerevan, Haypetrat Publ., 1962, pp. 127–154. (In Russian)

21 Floria, B. N. "Skazaniia o nachale slavianskoi pis'mennosti i sovremennaia im epokha" ["Tales of the Beginning of Slavic Writing and its Modern Epoch"]. *Skazaniia o nachale slavianskoi pis'mennosti* [*Tales of the Beginning of Slavic Writing*], resp. ed., DSc in History V.D. Koroliuk; introductory article, trans. and comm. B.N. Floria. Moscov, Nauka Publ., 1981, pp. 5–69. (In Russian)

22 Shulezhkova, S.G., and A.N. Mikhin. "Vatikanskoe Evangelie X v. i obshche-literaturnyi iazyk srednevekovoi Slavii" ["Vatican Evangelium of the 10th Century and the Common Literary Language of the Medieval Slavia"]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [*Problems of History, Philology, Culture*], no. 2, 2017, pp. 252–261. (In Russian)

***

Информация об авторе: Тигран Сержикович Симян — доктор филологических наук, профессор, Ереванский государственный университет, ул. Алека Манукяна, д. 1, 0025 г. Ереван, Армения.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9534-3505

E-mail: tsimyan@ysu.am

Information about the author: Tigran S. Simyan, DSc in Philology, Professor, Yerevan State University, Alex Manoogian 1, 0025 Yerevan, Armenia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9534-3505

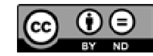
E-mail: tsimyan@ysu.am

***

Для цитирования: *Симян Т.С.* К вопросу о политическом контексте изобретения письменности (армянской и славянской) // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 469–491. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-469-491

For citation: Simyan, T.S. "Political Context of the Invention of Writing (by Example Armenian and Slavic)." *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 469–491. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-469-491

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-492-514
https://elibrary.ru/SXNNKY



С.М. Рябов,
А.И. Попович

ВАРФОЛОМЕЕВСКАЯ НОЧЬ 1572 г. ГЛАЗАМИ ИВАНА ГРОЗНОГО: В ПОИСКАХ ИДЕАЛА ХРИСТИАНСКОГО ПРАВЛЕНИЯ[1]

*Исследование выполнено
при финансовой поддержке Министерства науки
и высшего образования Российской Федерации
в рамках Программы развития
Уральского федерального университета имени первого Президента
России Б.Н. Ельцина в соответствии с программой стратегического
академического лидерства «Приоритет-2030»*

Аннотация: В статье исследуется восприятие событий Варфоломеевской ночи 24 августа 1572 г. царем Иваном IV Васильевичем в дипломатической корреспонденции. Не только династические связи, торговые и дипломатические контакты, но и единое пространство, в котором циркулировали идеи, определили взаимный интерес друг к другу России и Франции. Через компаративное рассмотрение русско-французских стратегий восприятия разных политических культур демонстрируется, что значимую роль в них играли образы и репрезентации власти. Исследование показало, каким образом и с какими возможными целями русский царь, давая оценку парижской резне и прибегая к десакрализации образа французского короля Генриха III, формулировал свое представление об идеальном христианском правителе, а следовательно, и о самом себе в международном контексте.

Ключевые слова: Варфоломеевская ночь 1572 г., Иван IV Васильевич, Генрих III, дипломатическая корреспонденция, русско-французские отношения, десакрализация власти.

[1] Авторы выражают благодарность за оказанную помощь д.и.н. Владимиру Владимировичу Шишкину.

Sergey M. Ryabov,
Alexey I. Popovich

ST. BARTHOLOMEW'S DAY MASSACRE THROUGH THE EYES OF IVAN THE TERRIBLE: IN SEARCH OF THE IDEAL OF CHRISTIAN AUTHORITY

Acknowledgements: The research funding from the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Ural Federal University project within the Priority-2030 Program) is gratefully acknowledged.

Abstract: The article examines tsar Ivan the Terrible's perception of the events of St. Bartholomew's Day massacre in his diplomatic correspondence. Dynastic ties, trade and diplomatic contacts, along with the common space in which ideas circulated, determined the mutual interest of Russia and France in each other. The comparative study of Russian-French strategies of perception of different political cultures shows that images and representations of power played a significant role in them. The study reveals how and for what possible purposes the Russian tsar assessed the Paris massacre and resorted to the desacralisation of image of French King Henry III. Ivan the Terrible formulated his idea of an ideal Christian ruler and therefore himself in an international context.

Keywords: St. Bartholomew's Day massacre, Ivan the Terrible, Henry III of France, diplomatic correspondence, Russian-French relations, desacralisation of authority.

Будоражащие воображение современников и потомков события Варфоломеевской ночи 24 августа 1572 г. продолжают волновать отечественных и зарубежных исследователей [29; 40; 32]. Как было отмечено П.Ю. Уваровым, «при столь ограниченном предмете исследований, как история одного события, поле интерпретаций остается столь же неисчерпаемым, сколь неисчерпаемы и вопросы, задаваемые историками» [22, с. 18]. При этом восприятие парижского кровопролития царем Иваном IV Васильевичем (1533–1584) до сих пор нуждается в должном осмыслении, не ограничивающемся оценкой масштаба идейного влияния, произведенного Варфоломеевской ночью.

Анализ мыслей и высказываний Ивана IV по поводу французских событий 1572 г. осложняется утвердившимся в исторической литературе представлением, что в XVI в. не было более далеких друг от друга стран, чем Россия и Франция. Такая точка зрения, несмотря на суще-

ствовавшие авторитетные исследования [54; 33; 7], доминировала до недавнего времени [38; 55; 1; 45; 19], когда, наконец, можно наблюдать переосмысление этой позиции [12; 27].

Первые опосредованные контакты между двумя государствами были уже во время правления Ивана III (1452–1505) и Карла VIII (1483–1498). Известно, что 21 мая 1485 г. папа Иннокентий VIII (1484–1492) обратился к великому князю Московскому с просьбой не начинать войну с ливонским магистром Иоганном Фрайтагом фон Лорингхофеном (1483–1494) и с Казимиром IV (1440–1492), королем Польши и великим князем Литовским, так как последний требовал от Святейшего престола гарантий безопасности восточных границ своих владений для участия в крестовом походе против турок-османов. В Западной Европе ходили слухи, что русский государь прислушается к призывам главы Католической церкви, так как просит от него дарования королевской короны [4, с. 156–157]. Слухи, конечно, не могли пройти мимо французского королевского двора, где в это время начинают проявлять немалый интерес к странам Северной Европы и бассейна Балтийского моря [36; 27, с. 93–108].

Опосредованная роль Франции видна и в русско-имперских переговорах 1489–1494 гг., а также в дальнейшем построении Русским государством своей внешней политики в Европе. Мир, заключенный римским королем Максимилианом (1486–1519) с французским королем Карлом VIII, привел к первому сближению Габсбургов и Рюриковичей: сыну императора Фридриха III (1452–1493) требовался союзник, способный предоставить войска для борьбы с Ягеллонами за венгерский престол. Великому князю же был необходим равноправный альянс с могущественной западной державой, по возможности скрепленный заключением брака, чтобы подчеркнуть независимость и международный авторитет Русского государства. Интересно, что отправленный в Москву и находившийся там в июле–августе 1490 г. императорский посол Георг фон Турн, помимо обсуждения договора об оказании Иваном III военной помощи в деле завоевания Максимилианом «Угорского королевства», интересовался возможностью предоставления русским государем войск против короля Франции [48, стб. 30]. Интерес этот тактично был оставлен русской стороной

без ответа[2].

Укрепление связей между Рюриковичами и Габсбургами продолжилось. Этому не помешала и новость, привезенная в Москву послами великого князя, бывшими на рейхстаге в Нюрнберге 22 марта 1491 г., связанная с Французским королевством: послы сообщали, что «король обручал до их приезда у Бретанское книени дочерь», т. е. посватался к герцогине Анне Бретонской [48, стб. 64]. Это сватовство, как известно, было воспринято королем Карлом VIII как явно недружественный жест: в 1492 г. между Валуа и Габсбургами начался новый виток борьбы, который заставил Максимилиана пойти с Владиславом II Ягеллоном (1471–1516), королем Чехии и Венгрии, на заключение 7 ноября 1491 г. Пожонского мирного договора, фактически аннулировавшего все соглашения римского короля с великим князем Московским, которые вне противостояния с Ягеллонами теряли смысл. Иван III, к 1493 г. утративший всякие иллюзии о возможности скорого европейского признания, стал воплощать в жизнь идею московского державного суверенитета, а свою европейскую политику ограничил узким кругом сопредельных и близких держав: Ливонией, Пруссией, Литвой, Польшей, Данией и Швецией [4, с. 177–198].

Так, Франция оказывала свое влияние на внешнюю политику Русского государства уже с самого начала активного его утверждения на международной арене после освобождения от ордынской зависимости в 1480 г., несмотря на отсутствие политических или экономических связей. Возможно, первым прямым опосредованным контактом между французским королем и великим князем Московским стал прием Карлом VIII в Туре в 1490 г. брата великой княгини Московской Софьи Палеолог Андрея вместе с сопроводительным письмом и подарками от Ивана III. Как известно, именно французскому монарху старший сын последнего деспота Мореи Фомы Палеолога (1428–1453) продал свои призрачные права на византийский престол [16, с. 217; 15; 27, с. 91–92].

В XVI в. отношения между Россией и Францией находят еще больше точек соприкосновения. В частности, известно о двух посланиях 1518 и 1519 гг. великого князя Василия III (1502–1533) королю Франциску I

[2] В случае положительного ответа русской стороны отношения между Русским государством и Священной Римской империей походили бы на отношения между сюзереном и вассалом.

(1515–1547). Первое касалось возможности заключения союза между Русским государством, Тевтонским орденом и Французским королевством против Ягеллонов и Габсбургов. Вторым посланием великий князь попытался вмешаться в выборную ситуацию, связанную с вакантным троном Священной Римской империи, и поддержал претензии на императорский венец Франциска I. Однако оба послания, по-видимому, так и не достигли адресата. Тем не менее стоит отметить, что, предлагая Валуа альянс против Габсбургов, великий князь Московский был хорошо осведомлен об итальянских войнах и разворачивающейся борьбе за военно-политическую гегемонию в Европе [23, с. 210–241; 5; 27, с. 94–99]. К этому времени «обязательной составной частью наказов русским послам, отправляемым за границу, являлось предписание "пытати", как обстоят "дела" у государей, к которым они отправлялись» [8, с. 177–178]. Послам и гонцам рекомендовалось собирать сведения о европейских делах по формуле «проведати тайно»: при московском великокняжеском дворе прекрасно понимали, что при монарших дворах могут получить искаженную информацию и пытались разыскать альтернативные источники ее приобретения [8, с. 179].

На исходе итальянских войн, в 1555 г., Генрих II (1547–1559) отправил дружеское письмо в Москву к Ивану IV с предложением объединиться для борьбы с Габсбургами, создав альянс, который составили бы Россия, Франция, Османская империя и Швеция. Послание, однако, не дошло до царя и попало в руки императорских агентов [6; 27, с. 108–118].

В 1560-е гг., после захвата Нарвы русскими войсками в ходе балтийских войн, французское купечество приступило к организации торговли с Русским государством [20]. Так для французских послов и королевского двора появился еще один стабильный канал получения информации.

К этому моменту Русское государство уже не было terra incognita для французов: в Париже читали сочинения о России поляка Матвея Меховского (1517), немцев Иоганна Боэмия (1520), Иоганна Фабри (1526), Себастьяна Мюнстера (1544) и Сигизмунда Герберштейна (1549), итальянца Павла Иовия (1525), голландца Альберта Кампенского (1543) [21, с. 217]. В королевской канцелярии государственный секретарь Жан Дютье, ведавший иностранными делами, регулярно получал известия о русских делах от французских послов в Венеции

и в Константинополе [37][3]. Наконец, королевский архивист Жан Дю Тийе в 1540-х гг. открыл, благодаря перлюстрации старинных грамот, что через Анну, дочь киевского князя Ярослава и жену Генриха I, французский и русский дома связаны родственными узами [53].

Русское государство и Иван IV в восприятии современников-французов

По словам И.Я. Эльфонд, «общественная мысль во Франции на протяжении всей эпохи гражданских войн XVI в. особое внимание уделяла проблеме тирании и деспотического государства» [28, с. 252]. На этих вопросах сосредоточены сочинения Франсуа де Бельфоре, Жана Бодена и Луи Ле Руа, хотя всплеск интереса к Русскому государству и к фигуре Ивана IV во французской публицистике произойдет уже после Варфоломеевской ночи, в особенности в 1580-х гг., когда противники короля Генриха III приступят к десакрализации образа монарха, определяя его не иначе как тирана [34; 31; 11].

Одно из первых французских сочинений о России принадлежит перу историка, политического мыслителя и переводчика Луи Ле Руа. В сочинении «Рассмотрение французской и всеобщей истории нашего времени» (1567) он упоминает о Московии исключительно рядом с восточными государствами: монархиями «Константинополя, Великого Хана, Катая». В этом труде наиболее типичными чертами века представлены варварство и бесчеловечность, проиллюстрированные примерами зверств русских войск Ивана IV во время балтийских войн. Автор заключает: «…следует ли даже упоминать о тех жестокостях, которые московиты совершали в Ливонии и Литве» [28, с. 252]. Не случайно сравнение русских с турками-османами по характеру проводимой политики, а также специфике повседневной жизни [28, с. 253].

В комментариях к «Политике» Аристотеля (1568) Ле Руа пошел за мыслью Никколо Макиавелли, считавшего, что доблесть как характеристика государства способна перемещаться во времени и в пространстве, переходя от одного народа к другому. Французский мыслитель писал: «Доблесть имела свое изначальное местопребыва-

[3] Позднее одним из основных информаторов французского королевского двора о Русском государстве станет посол в Дании Шарль де Данзе, поступивший на эту должность в 1548 г. и пробывший на ней до самой своей смерти в 1589 г. [30; 39].

ние в Ассирии, откуда она переместилась в Мидию, затем перешла в Персию, в конце концов, так она блуждала, пока не пришла обитать в Рим. И хотя со времен крушения Римской империи не было ни того, чтобы она сохранялась длительное время, ни такого места, где бы мир имел свою доблесть собранной и единой, это восполняется тем, что она распространена по многим местам, как то Франция, Кастилия, Португалия, Германия, Англия, Польша, Московия, империи турок и султана…» (цит. по: [21, с. 222–223]). Русское государство, по сравнению с другим трудом Лу Руа, названо в числе тех, где «обитает доблесть», однако интересно место в ряде перечисленных государств: между Польшей и Османской империей. Такое серединное место, занимаемое державой Ивана IV, между Европой и Востоком, в целом характерно для французских сочинений рассматриваемого периода.

В ряд могущественных и стабильных государств Россию также поставил знаменитый французский мыслитель Жан Боден в труде «Метод легкого познания истории». Доказывая правильность и превосходство монархии как формы правления, он отмечал, что «длительностью существования отличаются королевства мавров, французов, московитов, поляков, готов и британцев, а ведь все они не знают власти оптиматов и не воспринимают идей демократического правления» [42, с. 243].

Первый французский историко-этнографический труд, в котором целая глава была посвящена Русскому государству, принадлежит перу писателя, поэта и историка Франсуа де Бельфоре и носит название «Всеобщая история мира» (1570). Главными источниками для автора стали сочинения Иоганна Боэмия и Сигизмунда Герберштейна. Вслед за ними московиты изображаются склонными к распутству и пьянству. Отмечается, что в Московии распространена практика продажи себя в рабство, а также ростовщичество. Русские купцы обвиняются Бельфоре в нечестности и хитрости[4]. В военном отношении московиты изображаются яростными бойцами, которые, хотя и начали использовать огнестрельное оружие, до сих пор прекрасно владеют

[4] Такие оценки русского купечества появляются в европейских сочинениях уже в конце XV — начале XVI в. Связано это с тем, что информацию чаще всего предоставляли ливонские ганзейские купцы, которые тяжело переживали ломку привычных устоев русско-ганзейских отношений: понятная для европейцев торговля с Новгородом «по старине» после завоевания этой городской коммуны Иваном III стала невозможна [4, с. 166–167].

луком, что делает их «поистине скифами». Согласно сочинению Бельфоре, письменная культура в Русском государстве присутствует, но распространена, по сравнению с западноевропейскими странами, слабо. Круг наук московитов ограничен: присутствуют лишь греческий язык, грамматика и музыка. Французский мыслитель отмечает наличие у московитов законодательства, обращается к архитектуре Москвы, а также уделяет внимание религиозным вопросам. Так, Бельфоре находит точки соприкосновения между католической церковью и православной: признание таинства исповеди, наличие монашества, почитание святых, соблюдение постов, уплата десятины. По-видимому, это фиксируется для того, чтобы одновременно указать на глубину расхождений с «истинными еретиками» — протестантами, гугенотами, а также, возможно, для сохранения надежды на окончательное преодоление Великой схизмы [21, с. 217–222].

Немалую роль в создании негативного образа Русского государства играла пропаганда времен военного противостояния за Прибалтику, распространявшаяся в многочисленных «летучих листках» [24, с. 410–481]. Неудивительно, что Варфоломеевская ночь 24 августа 1572 г. стала кульминацией общеевропейской борьбы интересов.

Мнение Ивана IV о событиях Варфоломеевской ночи

Новость об убийстве гугенотов в Париже довольно быстро достигла ушей Ивана IV. Благодаря купеческим сетям сообщения о Варфоломеевской ночи стремительно распространились среди европейских дворов. Неофициально 26 августа об этом узнала Елизавета Английская (1558–1603), 2 сентября об этом доложили папе Григорию XIII (1572–1585), в начале сентября — королю Испании Филиппу II (1556–1598) [17, с. 156–163]. Когда французский посол Жан де Монлюк, епископ Валанса, в середине сентября 1572 г. прибыл в Краков для переговоров о польской короне для герцога Анжуйского, поляки уже бурно обсуждали парижскую резню, и кандидатура Генриха де Валуа на вакантный польско-литовский трон встретила резкое неприятие, особенно среди православной и протестантской знати[5].

[5] Для польско-литовской знати Варфоломеевская ночь, должно быть, стала настоящим шоком. Известно, что все 1560-е гг. из владений Сигизмунда II Ав-

В сентябре 1572 г. состоялся съезд литовских магнатов в Рудниках. На нем ряд наиболее влиятельных литовских аристократов во главе с воеводой виленским Миколаем Радзивиллом Рыжим и старостой жмудским Яном Ходкевичем приняли решение вступить в контакт с Москвой, чтобы «обрати» на трон Речи Посполитой младшего сына русского царя — Федора Иоанновича. Условиями литовской стороны стали прошение дачи присяги от Ивана IV и двух его сыновей, что они не будут посягать на «свободы, права и вольности» шляхты и что между Польско-Литовским государством и Россией будет заключен «вечный мир» и союз [35].

В октябре грамоту к русскому царю с предложениями литовских магнатов повез гонец Степан Матвеев, от которого, вероятно, царь узнал и о зверствах Варфоломеевской ночи [26, с. 47–48]. Наверняка в Москве уже знали о случившемся от иностранных купцов и факторов, проживавших в Немецкой слободе (в германских землях известия стали распространяться не позже 29 августа), а литовский курьер только подтвердил все слухи. Уже тогда эти новости произвели на Ивана IV сильное впечатление: на переговорах с послом литовских магнатов Михаилом Гарабурдой, проходивших в феврале–марте 1573 г., царь напрямую пригрозил Речи Посполитой войной в случае избрания Генриха Анжуйского польским королем и великим князем Литовским: «А возьмете ли французского, и вы, Литва, ведайте, что мне над вами промышлять» (цит. по: [26, с. 64]).

Тема Варфоломеевской ночи имела продолжение в связи с прибытием в Москву в июне 1573 г. гонца от императора Максимилиана II Габсбурга (1564–1576) Магнуса Паулюса, дворянина из Бранденбурга. Император и его окружение, опасавшиеся усиления Франции в случае избрания на престол Речи Посполитой французского принца и продвигавшие своего кандидата, сына императора Эрнеста, сделали попытку привлечь на свою сторону русского царя. Магнус Паулюса в своих «ре-

---

густа пристально следили за действиями французской короны по примирению католиков и гугенотов внутри страны. Некоторые ближайшие советники короля, в частности архиепископ Гнезненский Якоб Уханьский, прямо ставили политику регентши и королевы-матери Екатерины Медичи в пример. В 1564 г. появился даже проект передачи польско-литовского венца после смерти бездетного Сигизмунда II Августа в руки Валуа, о чем польской стороной велись переговоры с французским послом в Риме графом де Турноном [14; 41; 25].

чах» поведал о «кручинах», которыми был охвачен император. Главная же «кручина» была связана с Варфоломеевской ночью, о событиях которой императорский гонец рассказал Ивану IV следующее:

> ...король Францовской воевался с королем Нафарским, а воевался, умыслил злодейским обычаем, чтоб с ним помиритись, а помирився, зговорил сестру свою за Нафарского короля. И король Нафарской приехал на свадьбу, а с ним многие люди великие приехали. И король Нафарского, зятя своего, изымал и посадил в тюрму, и ныне сидит в тюрьме, а людей его, всех бояр и дворян, всяких людей и з женами и з детми тое же ночи побил и до одинова, а сказал — побил их для веры, что они не его веры, да которое и его земли тое же веры с тем королем з Нафарским, а Францовский не той веры, и корол Францовской и тех побил; всего в то время побил всякого человека и со младенцы до ста тысяч. И королю и всей цысарской области и всем крестьянским государем пригоже о том болезновати и кручинитися, а с тем злодеем со Францовским не знатца, кроме над ним мсти: то, чего ни в которых землях не бывало, что он учинил <…>. А се ныне король Францовский… брата своего отпущает на королевство Полское и на Великое княжество Литовское, а по ссылке Турского салтана, и то цесарю кручина ж… (цит. по: [13, с. 224–227; см. также: 8, с. 171–172]).

Узнавший, что на элекционном сейме 9 мая победу одержал сын Екатерины Медичи, император Максимилиан II, приказав передать Ивану IV в таких подробностях сведения о парижской кровавой свадьбе, несомненно, рассчитывал на произведенный эффект и обострение русско-польских отношений с целью воспрепятствования прибытию в Польшу Генриха де Валуа, одного из инициаторов религиозной бойни [37, с. 39].

Русский двор, таким образом, благодаря письму Максимилиана II, был подробно извещен как о ключевых событиях гражданской войны во Франции, свадьбе Генриха Наваррского и Маргариты де Валуа и последующем избиении гугенотов в Париже и крупных городах, луврском плене короля Наварры и международном резонансе этих событий. Магнус Паулюс явно рассказал о том, что дочь Максимилиана, королева Франции Елизавета Австрийская, жена Карла IX (1560–1574), будучи на седьмом месяце беременности, сама подверглась опасности во время резни и умоляла мужа остановить избиения.

Император так и не смог простить своего зятя, Екатерину Медичи и Генриха де Валуа [27, с. 148].

Реакция Ивана IV на письмо императора была мгновенной. В послании панам-раде от 15 июля 1573 г. русский царь упрекал их, что они выбрали французского принца на престол Великого княжества Литовского, послушавшись веления османского султана, что приведет к неизбежному кровопролитию и ущербу для всех христианских государств:

> И мы тому удивляемся, которым обычаем королевича французского полюбили собе на господарьство мимо нашого господаръства как бы на розлите крови всего хрестьянства, занеже французский по турского солтана присылце будет з ним во дружбе и в послушании. И фъранцузскому будучи у вас на господаръстве по турского солтана велению быти з нами и с цесарем в недруже кто всему хрестьянству будет, ко многому кровопролитю. И вы б, панове, попометовавши на свое хрестянство и наводцы на зло хрестянское не были, и того доброго дела, што к покою и к пожитку всего хрестянства не опустили и о то постаралисе, штобы тое доброе дело к покою и пожитку всего хрестянства свершилося [52, s. 1–16].

В послании королю Дании Фредерику II от 31 июля 1573 г. он попросил не пропускать «Андрыха» через датские владения, сухопутные и морские. Несмотря на всевозможные усилия французского посла в Дании Шарля де Данзе, король Фредерик II не поверил официальной версии французского двора о событиях Варфоломеевской ночи, заключавшейся в «установлении разумного порядка» и «сохранении подданных в мире и спокойствии», приняв сторону Ивана IV [51, стб. 103–106][6]. Свой маршрут в Польшу Генрих Анжуйский был

[6] Процитируем одно из писем дипломата Карлу IX: «Я писал вам 23 октября, что убедил короля Дании, который находился в плохом самочувствии, выслушать меня по вопросу того, что произошло в Париже, как Ваше Величество и поручили мне сделать двадцать четвертого и двадцать восьмого августа. Он ответил мне как в письменной форме, так и попросил высказаться господ из своего совета, что вкратце заключается в том, что он не испытывает меньше радостных чувств и удовлетворения от вашего процветания и величия и не испытывает скорби по поводу случившегося, узнав с радостью о быстром установлении вами разумного порядка с целью сохранить ваших подданных в мире и спокойствии, чтобы предотвратить

вынужден прокладывать через союзные Франции Пфальц, Гессен, Саксонию и Бранденбург, что усложнило логистику[7]. В тот же день, 31 июля 1573 г., Иван IV написал и императору Максимилиану II, прямо высказав свои мысли по поводу парижской резни:

> А что, брат наш дражайшей, скорбиш о кровозлите, что учинилос у францовского короля в его королевстве, нѣсколько тысяч и до сущих младенцов избито, и о том крестьянским господарем пригоже скорбѣти, что таковое безчеловѣчество французской корол над толиким народом учинил и кров толикую без ума пролил [43, с. 209; см. также: 13, с. 216].

Для московского двора выбор поляков и литовцев в пользу одного из организаторов религиозной бойни казался противоестественным. По предположению Я.С. Лурье, «в 1573 г. русский царь действительно еще не знал, представители каких “вер” боролись в то время между собой во Франции» [13, с. 229], тогда как «разговоры габсбургских дипломатов о “безчеловечестве” французского короля были только предлогом для организации лиги против этого короля, султана и европейских протестантов» [13, с. 227]. Проблема веротерпимости европейских правителей Ивана IV, судя по всему, мало интересовала.

Одна из важнейших задач, решаемых русским царем в дипломатической переписке, — «не только приписать негативные качества оппоненту, но и объяснить собственное поведение соответствием религиозному идеалу христианского правителя» [2, с. 114–115; см. также: 3]. Дипломатическая переписка была международной площадкой распространения религиозных и политических идей Московского государства. Обличение единоверных кровопролитий правителем-мучителем было топосом христианской литературы и довольно часто встречается в посланиях Ивана IV, который и сам нередко становился адресатом подобных обвинений. О кровопролитии как не достойном христианского правителя поступке царь писал, например, польскому королю Стефану Баторию в 1579 и 1581 гг.: «И ты пишешься благоче-

---

причинение страданий дурными людьми добрым и что, наконец, вы всегда найдете в нем самого преданного и верного друга» (перевод наш. — *С.Р.*) [30, s. 172–179].

[7] Одновременно с этим король Дании задержал в Зунде французских представителей и польскую делегацию, отправившихся встречать избранного монарха, о чем его не преминул поблагодарить в послании от 5 сентября 1573 г. Иван IV.

стив и побожен, и ты не слушай же злочестивых разуму, и себя благочестием и побожеством прослави, а напрасно християнской крови не проливай» [46, с. 360]; «Пишешь и зовешся государем хрестьянским, а дела при тобе делаютца не прилишны хрестьянскому обычею: хрестьяном не подобает кровем радоватися и убийствомъ и подобно варваром деяти» [44, с. 219].

Отвечая на схожие обличения со стороны Андрея Курбского, царь утверждал, что справедливо наказывает изменников и отступников христианства, а не проливает кровь единоверных людей. Сам факт ответа свидетельствует, что полемика с Курбским не ограничивалась их личным противостоянием и оценками; послания широко распространялись, а их идеи становились достоянием большого круга людей. Помня об этом, важно задаваться вопросом: как и кем должно было быть проинтерпретировано его суждение о Варфоломеевской ночи?

Интересно, что Иван IV не заимствует из рассказа Магнуса Паулюса сведения о числе убитых; он говорит о нескольких тысячах, но никак не о сотне тысяч жертв. Акцент на гибели младенцев перенесен явно не случайно, в данном контексте он выступает дополнительным штрихом к портрету неправедного правителя и является традиционной аллюзией на избиение младенцев Иродом Великим.

Урон, нанесенный «христианскому миру», европейским королем, «без ума» уничтожающим собственное население, вновь заострял тему текущих военных противостояний, в которых разные правители — адресаты дипломатических посланий — играли неоднозначные роли. Если полемика царя с Курбским приобретала черты метафизического противостояния в преддверии Страшного суда [10, с. 82–181] и взаимоисключающего для участников полемики поиска оснований для индивидуального спасения [18], то международный уровень высказываемых мыслей ставил перед Иваном IV более глобальные задачи. Приведенным высказываниям царя не сравниться с образцами его «кусательного» стиля [9, с. 225–235], их сдержанность говорит об определенном расчете, а формулировка «о том крестьянским государем пригоже скорбети» выглядит как завуалированное наставление равным христианским правителям или во всяком случае как удачная попытка выставить себя в лучшем свете.

Не обращаясь к привычной религиозной полемике, через десакрализацию частных обладателей власти Иван IV во многом спеку-

лятивно, для решения текущих внешнеполитических задач, освящает собственную власть, назначая мучителей среди чужих правителей, ответственных в том числе за будущие кровопролития, и самим осознанием «безчеловечества» французского короля присоединяя себя к числу идеальных христианских правителей.

***

Казалось, что события Варфоломеевской ночи навсегда развели монархов двух стран по разным лагерям, однако надо отдать должное политическому гению короля Генриха III (1574–1589), чье ренессансное энциклопедическое образование и желание лучше узнать таинственного соседнего монарха побуждали его вступить с ним в личный контакт. В русских архивах сохранились упоминания о его переписке с Иваном IV, и эта переписка была продолжена и с преемником Ивана Васильевича, царем Федором Иоанновичем. Генрих, будучи королем Польши, отправил в Москву не менее четырех посланий, которые носили дружественный характер [27, с. 132–133]. Буквально за несколько часов перед своим бегством из Кракова король отправил Ивану послание о том, что его брат Карл IX скончался, а сам он намерен занять французский трон [47, с. 69]. Репутация короля-убийцы постепенно трансформировалась при московском дворе в репутацию короля-миротворца, готового развивать политические и торговые связи. Уже в 1575 г. в письме польским панам царь назвал его своим «братом» и высказался о нем предельно нейтрально [50, л. 16 об.].

В 1581 г. по просьбе Генриха III Иван IV освободил из московской тюрьмы французских купцов [27, с. 137], а в 1583 г. согласился с просьбой короля разрешить торговать французским негоциантам с Россией через северный русский порт Колу [7, с. 46]. Наконец, в письме к Федору Иоанновичу от марта 1588 г. король, зная об их дальнем родстве, обращается к нему как к «самому дорогому брату и кузену» [49]. Однако почти одновременное исчезновение династий Рюриковичей и Бурбонов в конце XVI в. перечеркнуло все усилия обеих сторон к сближению интересов. Тем не менее именно события Варфоломеевской ночи стали неожиданной отправной точкой для понимания мотивов и решений обоих монархов. В России более не было никаких упоминаний о событиях 1572 г.; и, возможно, сделано это было намеренно: русские цари предпочли закрыть глаза на это государственное преступление. Вполне

возможно, что это было сделано в расчете на то, что их французский визави сделает то же самое по отношению к «тирании» Русского государства. Как видно из новой титулатуры русских государей, примененной Генрихом III, это во многом и произошло.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Бантыш-Каменский Н.Н.* Обзор внешних сношений России (по 1800 г.): в 4 ч. М.: Комис. печатания гос. грамот и договоров при Моск. гл. арх. М-ва иностр. дел, 1902. Ч. 4: Пруссия, Франция, Швеция. IV, 463 с.

2 *Бачинский А., Ерусалимский К., Кочековская Н., Моисеев М.* Дипломатическая переписка Ивана Грозного: проблемы авторства, хранения и бытования // Российская история. 2018. № 2. С. 111–129.

3 *Бачинский А.А.* Дипломатические послания Ивана Грозного как публицистический текст (на примере посланий в Польшу) // Российская медиевистика на рубеже XXI века / сост. М.П. Одесский; ред. Х. Шталь. Leipzig: Biblion Media, 2016. С. 107–121.

4 *Бессуднова М.Б.* Россия и Ливония в конце XV века. Истоки конфликта. М.: Квадрига, 2015. 445 с.

5 *Бойцов М.А.* Каким московские послы увидели двор Максимилиана I в 1517 г., да и увидели ли они его? // От текста к реальности: (не)возможности исторических реконструкций / под ред. О.И. Тогоевой, И.Н. Данилевского. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2012. С. 162–193.

6 *Дюро Э., Шварц И., Шишкин В.* В поисках союзников: послание Генриха II Валуа Ивану IV Васильевичу // Quaestio Rossica. 2019. Т. 7, № 3. С. 871–900. DOI: 10.15826/qr.2019.3.413

7 *Жордания Г.* Очерки из истории франко-русских отношений конца XVI и первой половины XVII вв.: в 2 т. Тбилиси: Изд-во Тбилис. ун-та, 1959. Т. 1. 382 с.

8 *Казакова Н.А.* Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков. Из истории международных культурных связей России. Л.: Наука, 1980. 276 с.

9 *Калугин В.В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М.: Языки русской культуры, 1998. 416 с.

10 *Каравашкин А.В.* Власть и слово в средневековой Руси. Смысловые уровни полемических текстов. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 382 с.

11 *Копелев Д.Н.* Сотворение врага: убийства в Блуа и десакрализация короля Генриха III // Религия. Церковь. Общество. 2016. № 5. С. 158–197.

12 *Корзинин А.Л., Шишкин В.В.* Государев двор России и королевский двор Франции в XIV–XVI вв.: сравнение несравнимого? // Canadian-American Slavic Studies. 2016. Vol. 50, № 4. P. 399–438.

13 *Лурье Я.С.* Известие о Варфоломеевской ночи в русских посольских делах XVI в. // Вопросы истории, религии и атеизма. 1958. № 6. С. 216–230.

14 *Любович Н.Н.* История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии (по неизданным источникам). Варшава: Тип. Земкевича и Ноаковского, 1883. IV, 348, [2], XXXI с.

15 *Матасова Т.А.* Кречеты для Московского герцога, или что дарили русские князья итальянским правителям в XV веке? // Родина. 2011. № 12. С. 64–66.

16 *Матасова Т.А.* Софья Палеолог. М.: Молодая гвардия, 2017. 299 с.

17 *Петтигри Э.* Изобретение новостей. Как мир узнал о самом себе / пер. с англ. А. Громченко, Е. Ивановой. М.: АСТ, 2021. 494 с.

18 *Попович А.И.* Рецепция полемики Андрея Курбского с Иваном Грозным в XVII веке // «Культура духа» vs «Культура разума»: интеллектуалы и власть в Британии и России в XVII–XVIII веках / под общ. ред. Л.П. Репиной. М.: Аквилон, 2022. С. 481–502.

19 *Преображенский В.Д.* Франко-русские отношения в XVI–XVII вв. Ч. 1. Взаимоотношения Франции и России до начала дипломатических сношений между ними и первые русские посольства во Францию // Ученые записки Ярославского государственного педагогического института. 1945. Вып. 7: История. С. 1–61.

20 *Рябов С.М.* «Эта торговля весьма удобна и приносит огромную прибыль вашим подданным и успокоение вашему королевству»: русско-французская коммерция в Нарве в условиях Балтийских войн 1560-х годов // Средние века. 2022. Т. 83, № 1. С. 164–181. DOI: 10.7868/S0131878022010093

21 *Самотовинский Д.В.* Одно из «самых славных государств» мира: Московия в контексте исторической концепции и политических взглядов Луи Ле Руа // Европейское Возрождение и русская культура XV — середины XVII в.: контакты и взаимное восприятие / отв. ред. О.Ф. Кудрявцев. М.: РОССПЭН, 2013. С. 217–237.

22 *Уваров П.Ю.* Новые версии старого преступления // Варфоломеевская ночь: событие и споры. М.: РГГУ, 2001. С. 7–18.

23 *Филюшкин А.И.* Василий III. М.: Молодая гвардия, 2010. 345 с.

24 *Филюшкин А.И.* Изобретая первую войну России и Европы: балтийские войны второй половины XVI века глазами современников и потомков. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. 845 с.

25 *Флоря Б.Н.* Планы созыва в Польше середины XVI века «concilium nationale» и французский пример (памяти В.Н. Малова) // Средние века. 2020. Т. 81, № 1. С. 116–126. DOI: 10.7868/S0131878020010110

26 *Флоря Б.Н.* Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI — начале XVII в. М.: Наука, 1978. 299 с.

27 *Шишкин В.В., Шварц И.* Французское королевство и Русское государство в XI–XVI веках. СПб.: Наука, 2021. 310 с.

28 *Эльфонд И.Я.* Русская тема во французской политической литературе эпохи Гражданских войн XVI в. // Европейское Возрождение и русская культура XV — середины XVII в.: контакты и взаимное восприятие / отв. ред. О.Ф. Кудрявцев. М.: РОССПЭН, 2013. С. 252–264.

29 *Эрланже Ф.* Резня в ночь на святого Варфоломея: 24 августа 1572 г. / пер. с фр. Т.В. Усовой. СПб.: Евразия, 2002. 318 с.
30 *Bricka C.-F.* Indberetninger fra Charles de Dançay til det franske hof om forholdene i Norden 1567–1573. Kjøbenhavn: I kommission hos C.A. Reitzel, 1901. 239 p.
31 *Cameron K.* Henry III: A Maligned or Malignant King? Aspects of the Satirical Iconography of Henry de Valois. Exeter: University of Exeter, 1978. V, 195 p.
32 *Crouzet D.* La nuit de la Saint-Barthélemy, un rêve perdu de la Renaissance. Paris: Fayard, 1994. 657 p.
33 *Delavaud L.* Les Français dans le Nord. Notes sur les premières relations de la France avec les royaumes scandinaves et la Russie septentrionale depuis l'Antiquité jusqu'à la fin du XVIe siècle. Rouen: Imprimerie E. Cagniard, 1911. 124 p.
34 *Knecht R.J.* Hero or Tyrant? Henry III, King of France, 1574–89. Farnham: Ashgate, 2014. XIV, 356 p.
35 *Lulewicz H.* Zjazd w Rudnikach we wrześniu 1572 roku // Przegląd Historyczny. 2000. № 91/2. S. 203–219.
36 *Maillefer J.M.* Les relations franco-suédoises de Gustave Vasa à la Guerre de Trente Ans // Une amitié millénaire: Les relations entre la France et la Suède à travers les âges / éd. par M. Battail et J.-F. Battail. Paris: Beauchesne, 1993. P. 95–114.
37 *Malov V.N.* Les archives d'un secrétaire d'Etat de Henri II retrouvées à Moscou // Bibliothèque de l'École des chartes. 1977. № 2. P. 313–339.
38 *Pingaud L.* Les Français en Russie et les Russes en France. Paris: Perrin et cie, 1886. 482 p.
39 *Richard A.* Un diplomate poitevin du XVI siècle: Charles de Danzay, ambassadeur de France en Danemark. Poitiers: Blais et Roy, 1910. 242 p.
40 *Richet D.* Aspects socio-culturels des conflits religieux à Paris dans la seconde moitié du XVIe siècle // Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 1977. № 4. P. 764–789.
41 *Serwański M.* Kandydatura francuska do tronu polskiego za panowania Zygmunta Augusta // Kwartalnik Historyczny. 1974. T. 81. S. 251–266.

Источники

41 *Боден Ж.* Метод легкого познания истории / пер. М.С. Бобковой. М.: Наука, 2000. 411 с.
42 Дипломатическая переписка Ивана Грозного (1533–1584): в 3 т. / под общ. ред. К.Ю. Ерусалимского. СПб.: Наука, 2023–. Т. 1. Кн. 1: Священная Римская империя и страны Европы / отв. ред. С.В. Полехов, В.В. Рыбаков, А.В. Толстиков, С.Г. Яковенко. 647 с.
43 *Иван Грозный.* Послание польскому королю Стефану Баторию (1581) // Послания Ивана Грозного / подгот. текста Д.С. Лихачева и Я.С. Лурье; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951. С. 213–238.
44 *Мартенс Ф.Ф.* Собрание Трактатов и Конвенций, заключенных Россией с иностранными державами. СПб.: Тип. М-ва путей сообщ. (А. Бенке), 1902. Т. 13: Трактаты с Франциею. 1717–1807. X, LXXXVI, 338 с.

45 Неизвестный памятник древнерусской литературы: «Грамота государя царя и великого князя Ивана Васильевича всеа Русии к Степану, королю польскому» / подгот. Д.К. Уо // Археографический ежегодник за 1971 г. М.: Наука, 1972. С. 357–361.
46 Описи царского архива XVI века и архива Посольского приказа 1614 года / под ред. С.О. Шмидта. М.: Изд-во вост. лит., 1960. 195 с.
47 Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб.: II Отд. Собств. Е.И.В. канцелярии, 1851. Т. 1: Памятники дипломатических сношений с империей Римской. XXV с., 1620 стб.
48 Письмо короля Франции Генриха III царю Всея Руси Федору I Ивановичу, 1588 г. // *Шишкин В.В., Шварц И.* Французское королевство и Русское государство в XI–XVI веках. СПб.: Наука, 2021. С. 209–215.
49 РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Кн. 10.
50 Царская грамота датскому королю Фредерику Второму с просьбою о непропуске через Датскую землю французского принца Генриха, избранного в польские короли, вопреки данных царю на сейме польском обещаний // Русская историческая библиотека. СПб.: Т-во «Печатня С.П. Яковлева», 1897. Т. 16: Русские акты Копенгагенского государственного архива, извлеченные Ю.Н. Щербачевым / под ред. И.А. Бычкова. Стб. 105–110.
51 AGAD. AR. Dz. II. № 92.
52 *Du Tillet J.* Recueil de l'histoire des Rois de France et d'Angleterre. T. 1 // OP РНБ. Fr. F. v. IV. № 8. F. 11v.
53 *Paris L.* La chronique de Nestor, traduite en français, accompagnée de notes et d'un recueil de pièces inédites touchant les anciennes relations de la Russie avec la France. Paris: Heideloff et Campé, 1834. T. 1. 212 p.
54 *Rambaud A.* Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française. Paris: F. Alcan, 1890. T. 1: Russie. LIX, 500 p.

REFERENCES

1 Bantysh-Kamenskii, N.N. *Obzor vneshnikh snoshenii Rossii (po 1800 g.): v 4 ch.* [*Review of the External Relations of Russia (up to 1800). 4 Parts*]. Chapter 4: Prussiia, Frantsiia, Shvetsiia [Prussia, France, Sweden]. Moscow, Komissiia pechataniia gosudarstvennykh gramot i dogovorov pri Moskovskom glavnom arkhive Ministerstva inostrannykh del Publ., 1902. IV, 463 p. (In Russian)
2 Bachinskii, A., and K. Erusalimskii, and N. Kochekovskaia, and M. Moiseev. "Diplomaticheskaia perepiska Ivana Groznogo: problemy avtorstva, khraneniia i bytovaniia" ["Diplomatic Correspondence of Ivan the Terrible: Problems of Authorship, Storage and Existence"]. *Rossiiskaia istoriia* [*Russian History*], no. 2, 2018, pp. 111–129. (In Russian)
3 Bachinskii, A.A. "Diplomaticheskie poslaniia Ivana Groznogo kak publitsisticheskii tekst (na primere poslanii v Pol'shu)" ["Diplomatic Correspondence of Ivan the

Terrible as a Journalistic Text (on the Example of Correspondence to Poland)”]. Odesskii, M.P., comp., and H. Stahl, editors. *Rossiiskaia medievistika na rubezhe XXI veka* [*Russian Medieval Studies at the Turn of the 21st Century*]. Leipzig, Biblion Media Publ., 2016, pp. 107–121. (In Russian)

4 Bessudnova, M.B. *Rossiia i Livoniia v kontse XV veka. Istoki konflikta* [*Russia and Livonia at the End of the 15th Century. The Origins of the Conflict*]. Moscow, Kvadriga Publ., 2015. 445 p. (In Russian)

5 Boitsov, M.A. “Kakim moskovskie posly uvideli dvor Maksimiliana I v 1517 g., da i uvideli li oni ego?” [“How Did the Moscow Ambassadors See the Court of Maximilian I in 1517, and Did They even See It?]. Togoeva, O.I., and I.N. Danilevskii, editors. *Ot teksta k real’nosti: (ne)vozmozhnosti istoricheskikh rekonstruktsii* [*From Text to Reality: (Im)possibilities of Historical Reconstructions*]. Moscow, IWH RAS Publ., 2012, pp. 162–193. (In Russian)

6 Durot, E., and I. Schwarcz, and V. Shishkin. “V poiskakh soiuznikov: poslanie Genrikha II Valua Ivanu IV Vasil’evichu” [“Searching for Allies: A Letter from Henry II de Valois to Ivan IV”]. *Quaestio Rossica*, vol. 7, no. 3, 2019, pp. 871–900. DOI: 10.15826/qr.2019.3.413 (In Russian)

7 Zhordaniia, G. *Ocherki iz istorii franko-russkikh otnoshenii kontsa XVI i pervoi poloviny XVII vv.: v 2 t.* [*Essays on the History of Franco-Russian Relations in the Late 16th and First Half of the 17th Centuries*], vol. 1. Tbilisi, Tbilisi University Publ., 1959. 382 p. (In Russian)

8 Kazakova, N.A. *Zapadnaia Evropa v russkoi pis’mennosti XV–XVI vekov. Iz istorii mezhdunarodnykh kul’turnykh sviazei Rossii* [*Western Europe in Russian Literature of the 15th–16th Centuries. From the History of International Cultural Relations of Russia*]. Leningrad, Nauka Publ., 1980. 276 p. (In Russian)

9 Kalugin, V.V. *Andrei Kurbskii i Ivan Groznyi: teoreticheskie vzgliady i literaturnaia tekhnika drevnerusskogo pisatelia* [*Andrey Kurbsky and Ivan the Terrible. Theoretical Views and Literary Technique of the Old Russian Writer*]. Moscow, Iazyki russkoi kul’tury Publ., 1998. 416 p. (In Russian)

10 Karavashkin, A.V. *Vlast’ i slovo v srednevekovoi Rusi. Smyslovye urovni polemicheskikh tekstov* [*Power and Word in Medieval Russia. Semantic Levels of Polemical Texts*]. Moscow, St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2021. 382 p. (In Russian)

11 Kopelev, D.N. “Sotvorenie vraga: ubiistva v Blua i desakralizatsiia korolia Genrikha III” [“Creation of an Enemy: Assassinations in Blois and Desacralization of Henrich III”]. *Religiia. Tserkov’. Obshchestvo* [*Religion. Church. Society*], no. 5, 2016, pp. 158–197. (In Russian)

12 Korzinin, A.L., and V.V. Shishkin. “Gosudarev dvor Rossii i korolevskii dvor Frantsii v XIV–XVI vv.: sravnenie nesravnimogo?” [“The Sovereign Court of Russia and the Royal Court of France in the 14th–16th Centuries: a Comparison of Incomparable?”]. *Canadian-American Slavic Studies*, vol. 50, no. 4, 2016, pp. 399–438. (In Russian)

13 Lur'e, Ia.S. "Izvestie o Varfolomeevskoi nochi v russkikh posol'skikh delakh XVI v." ["News on the St Bartholomew's Day in Russian Embassy Affairs of the 16th Century"]. *Voprosy istorii, religii i ateizma* [*Issues of History, Religion and Atheism*], no. 6, 1958, pp. 216–230. (In Russian)

14 Liubovich, N.N. *Istoriia reformatsii v Pol'she. Kal'vinisty i antitrinitarii (po neizdannym istochnikam)* [*History of the Reformation in Poland. Calvinists and Antitrinitarians (according to Unpublished Sources)*]. Varshava, Tipografiia Zemkevicha i Noakovskogo Publ., 1883. IV, 348, [2], XXXI p. (In Russian)

15 Matasova, T.A. "Krechety dlia Moskovskogo gertsoga, ili chto darili russkie kniaz'ia ital'ianskim praviteliam v XV veke?" ["Gyrfalcons for the Duke of Moscow, or What Did Russian Princes Give to Italian Rulers in the 15th Century?"]. *Rodina* [*Rodina*], no. 12, 2011, pp. 64–66. (In Russian)

16 Matasova, T.A. *Sof'ia Paleolog* [*Sofia Paleolog*]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 2017. 299 p. (In Russian)

17 Pettegree, A. *Izobretenie novostei. Kak mir uznal o samom sebe* [*Invention of News. How the World Learned about Itself*], trans. from English A. Gromchenko, E. Ivanova. Moscow, AST Publ., 2021. 494 p. (In Russian)

18 Popovich, A.I. "Retseptsiia polemiki Andreia Kurbskogo s Ivanom Groznym v XVII veke" ["Reception of Andrei Kurbsky's Controversy with Ivan the Terrible in the 17th Century"]. Repina, L.P., editor. '*Kul'tura dukha' vs 'Kul'tura razuma:' intellektualy i vlast' v Britanii i Rossii v XVII–XVIII vekakh ['Culture of the Spirit' vs 'Culture of the Reason:' Intellectuals and Power in Britain and Russia in the 17th–18th Centuries*]. Moscow, Akvilon Publ., 2022, pp. 481–502. (In Russian)

19 Preobrazhenskii, V.D. "Franko-russkie otnosheniia v XVI–XVII vv. Ch. 1. Vzaimootnosheniia Frantsii i Rossii do nachala diplomaticheskikh snoshenii mezhdu nimi i pervye russkie posol'stva vo Frantsiiu" ["Francs-Russian Relations in the 16th–17th Centuries. Part 1. Relations between France and Russia before the Start of Diplomatic Relations between Them and the First Russian Embassies to France"]. *Uchenye zapiski Iaroslavskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta* [*Scientific Notes of Yaroslavl State Pedagogical Institute*], issue 7, 1945, pp. 1–61. (In Russian)

20 Riabov, S.M. "'Eta torgovlia ves'ma udobna i prinosit ogromnuiu pribyl' vashim poddannym i uspokoenie vashemu korolevstvu:' russko-frantsuzskaia kommertsiia v Narve v usloviiakh Baltiiskikh voin 1560-kh godov" ["'This Trade is Very Convenient and Brings Great Profit to Your Subjects and Pacification to Eour Kingdom:' Russian-French Commerce in Narva in the Conditions of the Baltic Wars of the 1560s"]. *Srednie veka* [*Middle Ages*], vol. 83, no. 1, 2022, pp. 164–181. DOI: 10.7868/S0131878022010093 (In Russian)

21 Samotovinskii, D.V. "Odno iz 'samykh slavnykh gosudarstv' mira: Moskoviia v kontekste istoricheskoi kontseptsii i politicheskikh vzgliadov Lui Le Rua" ["One of the 'Most Glorious States' of the World: Muscovy in the Context of the Historical Concept and Political Views of Louis Le Roy"]. Kudriavtsev, O.F., editor. *Evropeiskoe Vozrozhdenie i russkaia kul'tura XV — serediny XVII v.: kontakty*

i vzaimnoe vospriiatie [*European Renaissance and Russian Culture of the 15th — mid-17th Centuries: Contacts and Mutual Perception*]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2013, pp. 217–237. (In Russian)

22 Uvarov, P.Iu. "Novye versii starogo prestupleniia" ["New Versions of an Old Crime"]. *Varfolomeevskaia noch': sobytie i spory* [*St Bartholomew's Day: Event and Controversy*]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2001, pp. 7–18. (In Russian)

23 Filiushkin, A.I. *Vasilii III* [*Basil III*]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 2010. 345 p. (In Russian)

24 Filiushkin, A.I. *Izobretaia pervuiu voinu Rossii i Evropy: baltiiskie voiny vtoroi poloviny XVI veka glazami sovremennikov i potomkov* [*Inventing the First War of Russia and Europe: The Baltic Wars of the Second Half of the 16th Century through the Eyes of Contemporaries and Descendants*]. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2013. 845 p. (In Russian)

25 Floria, B.N. "Plany sozyva v Pol'she serediny XVI veka 'concilium nationale' i frantsuzskii primer (pamiati V.N. Malova)" ["The Plans to Convoke 'Concilium Nationale' in the Mid-Sixteenth-Century Poland and a French Example (in Memory of V.N. Malov)"]. *Srednie veka* [*Middle Ages*], vol. 81, no. 1, 2020, pp. 116–126. DOI: 10.7868/S0131878020010110 (In Russian)

26 Floria, B.N. *Russko-pol'skie otnosheniia i politicheskoe razvitie Vostochnoi Evropy vo vtoroi polovine XVI — nachale XVII v.* [*Russian-Polish Relations and the Political Development of Eastern Europe in the Second Half of the 16th — Early 17th Centuries*]. Moscow, Nauka Publ., 1978. 299 p. (In Russian)

27 Shishkin, V.V., and I. Schwarcz. *Frantsuzskoe korolevstvo i Russkoe gosudarstvo v XI–XVI vekakh* [*The French Kingdom and the Russian State in the 11th–16th Centuries*]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2021. 310 p. (In Russian)

28 El'fond, I.Ia. "Russkaia tema vo frantsuzskoi politicheskoi literature epokhi Grazhdanskikh voin XVI v." ["The Russian Theme in French Political Literature of the Era of the Civil Wars of the 16th Century"]. Kudriavtsev, O.F., editor. *Evropeiskoe Vozrozhdenie i russkaia kul'tura XV — serediny XVII v.: kontakty i vzaimnoe vospriiatie* [*European Renaissance and Russian Culture of the 15th — mid-17th Centuries: Contacts and Mutual Perception*]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2013, pp. 252–264. (In Russian)

29 Erlanger, Ph. *Reznia v noch' na sviatogo Varfolomeia: 24 avgusta 1572 g.* [*Massacre on the St Bartholomew's Day: August 24, 1572*], trans. from French T.V. Usova. St. Petersburg, Evraziia Publ., 2002. 318 p. (In Russian)

30 Bricka, Carl Frederik. *Indberetninger fra Charles de Dançay til det franske hof om forholdene i Norden 1567–1573.* Kjøbenhavn, I kommission hos C.A. Reitzel, 1901. 239 p. (In Danish)

31 Cameron, Keith. *Henry III: A Maligned or Malignant King? Aspects of the Satirical Iconography of Henry de Valois.* Exeter, University of Exeter, 1978. V, 195 p. (In English)

32 Crouzet, Denis. *La nuit de la Saint-Barthélemy, un rêve perdu de la Renaissance.* Paris, Fayard, 1994. 657 p. (In French)

33 Delavaud, Louis. *Les Français dans le Nord. Notes sur les premières relations de la France avec les royaumes scandinaves et la Russie septentrionale depuis l'Antiquité jusqu'à la fin du XVIe siècle.* Rouen, Imprimerie E. Cagniard, 1911. 124 p. (In French)

34 Knecht, Robert J. *Hero or Tyrant? Henry III, King of France, 1574–89.* Farnham, Ashgate, 2014. XIV, 356 p. (In English)

35 Lulewicz, Henryk. "Zjazd w Rudnikach we wrześniu 1572 roku." *Przegląd Historyczny,* no. 91/2, 2000, pp. 203–219. (In Polish)

36 Maillefer, Jean-Marie. "Les relations franco-suédoises de Gustave Vasa à la Guerre de Trente Ans." *Une amitié millénaire: Les relations entre la France et la Suède à travers les âges*, éd. par M. Battail et J.-F. Battail. Paris, Beauchesne, 1993, pp. 95–114. (In French)

37 Malov, Vladimir N. "Les archives d'un secrétaire d'Etat de Henri II retrouvées à Moscou." *Bibliothèque de l'École des chartes*, no. 2, 1977, pp. 313–339. (In French)

38 Pingaud, Léonce. *Les Français en Russie et les Russes en France.* Paris, Perrin et cie, 1886. 482 p. (In French)

39 Richard, Alfred. *Un diplomate poitevin du XVI siècle: Charles de Danzay, ambassadeur de France en Danemark.* Poitiers, Blais et Roy, 1910. 242 p. (In French)

40 Richet, Denis. "Aspects socio-culturels des conflits religieux à Paris dans la seconde moitié du XVIe siècle." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, no. 4, 1977, pp. 764–789. (In French)

41 Serwański, Maciej. "Kandydatura francuska do tronu polskiego za panowania Zygmunta Augusta." *Kwartalnik Historyczny*, vol. 81, 1974, pp. 251–266. (In French)

***

Информация об авторах:

Сергей Михайлович Рябов — ассистент кафедры истории России, лаборант-исследователь лаборатории эдиционной археографии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, ул. Мира, д. 19, 620002 г. Екатеринбург, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7090-5479

E-mail: sergeyryabov1997@gmail.com

Алексей Игоревич Попович — младший научный сотрудник лаборатории эдиционной археографии, ассистент кафедры русской и зарубежной литературы, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, ул. Мира, д. 19, 620002 г. Екатеринбург, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0658-8795
E-mail: alexeypopowich@mail.ru

Information about the authors:

Sergey M. Ryabov, Assistant of Department of Russian History, Laboratory Researcher of the Laboratory for the Study of Primary Sources, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin, Mira 19, 620002 Yekaterinburg, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7090-5479
E-mail: sergeyryabov1997@gmail.com

Alexey I. Popovich, Junior Researcher of the Laboratory for the Study of Primary Sources, Assistant of Department of Russian and Foreign Literature, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin, Mira 19, 620002 Yekaterinburg, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0658-8795
E-mail: alexeypopowich@mail.ru

***

Для цитирования: *Рябов С.М., Попович А.И.* Варфоломеевская ночь 1572 г. глазами Ивана Грозного: в поисках идеала христианского правления // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 492–514. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-492-514

For citation: Ryabov, S.M., Popovich, A.I. “St. Bartholomew’s Day Massacre through the Eyes of Ivan the Terrible: in Search of the Ideal of Christian Authority.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 492–514. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-492-514

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-515-526
https://elibrary.ru/TDLFMB

Т.В. Чернуха

ВЛИЯНИЕ ТОРГОВЫХ ОТНОШЕНИЙ НОВГОРОДА И ГАНЗЕЙСКОГО СОЮЗА НА РАЗВИТИЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ НА РУСИ РУБЕЖА XIV–XV ВВ. (на примере просветительской деятельности святителя Геннадия Новгородского)

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению вопроса влияния торговых отношений Новгорода и Ганзейского союза, главного посредника в торговых связях между Центральной, Восточной и Северной Европой, на развитие просвещения на Руси рубежа XIV–XV вв. на примере просветительской деятельности святителя Геннадия Новгородского. Торговые отношения Новгорода и Ганзейского союза содействовали развитию похожих форм ведения торговых дел, будучи неотъемлемой частью межкультурной коммуникации, что нашло отражение в обычаях, нравах, языке. Экономические потребности способствовали развитию просвещения, духовности. Новгород, крупнейший центр летописания Древней Руси, был и духовным центром. Новгородские владыки собирали древние рукописи, преимущественно литургического плана. Однако особое место занимает деятельность выдающегося просветителя Руси XV в. святителя Геннадия Новгородского, который не только много сделал для просвещения своей паствы, но впервые собрал все книги Священного Писания в единый свод и в 1499 г. издал в рукописном виде так называемую Геннадиевскую Библию. Коммуникационные связи Новгорода с Ганзейским союзом сделали возможным привлечение новейших для того времени справочников, специалистов для создания Библейского кодекса 1499 г., что является величайшим достижением средневекового просвещения. Геннадиевская Библия — знак высокой духовной культуры, которая сохранила собственные библейские традиции и заимствования из других традиций переводов Священного Писания. Ее появление в конце XV в. является ярким свидетельством нахождения нашей страны в ту далекую эпоху в лоне общеевропейской христианской цивилизации.

Ключевые слова: торговые отношения, просвещение, взаимовлияние культур, святитель Геннадий Новгородский, Геннадиевская Библия.

Tatiana V. Chernukha

INFLUENCE OF TRADE RELATIONS OF NOVGOROD AND HANSEA UNION ON THE DEVELOPMENT OF ENLIGHTENMENT IN RUSSIA AT THE TURN OF THE 14TH–15TH CENTURIES (On the Example of Educational Activities of St. Gennady of Novgorod)

Abstract: The article examines the influence of trade relations between Novgorod and Hanseatic League, the main intermediary in trade connections between Central, Eastern and Northern Europe, on the development of education in Russia at the turn of the 14th–15th centuries on the example of educational activity of St. Gennady of Novgorod. Trade relations between Novgorod and Hanseatic League contributed to the development of similar forms of trade affairs, being an integral part of intercultural communication, which was reflected in customs, manners and language. Economic needs contributed to the development of education and spirituality. Novgorod, the largest center of chronicle writing in Old Russia, was also a spiritual center. Novgorod lords collected old manuscripts, mostly of a liturgical plan. However, a special place is occupied by the activities of Russians outstanding enlightener of the 15th century St. Gennady of Novgorod, who not only did a lot to enlighten his flock, but for the first time collected all the books of Holy Scripture into a single code and in 1499 published the so-called Gennadiev Bible in manuscript form. Novgorod's communication ties with Hanseatic League made it possible to attract the latest for the time reference books, specialists to create the Bible Code of 1499, which is the greatest achievement of medieval enlightenment. Gennadiev Bible is a sign of a high spiritual culture that has preserved its own biblical traditions and borrowings from other traditions of Holy Scripture translations. The Bible's appearance at the end of the 15th century is a vivid evidence of fact that our country was in the distant era in bosom of a common European Christian civilization.

Keywords: trade relations, education, mutual influence of cultures.

Особое место в истории Российского государства занимает Великий Новгород. Это обусловлено особенностью геополитического положения. Великий Новгород являлся политическим центром обширных территорий от Балтийского моря на западе до Урала на востоке, находился на пересечении торгового Балтийско-Днепровского и Балтийско-Волжского путей, что делало его крупнейшим центром

международной торговли, связывавшего с середины VIII в. Северную Европу с Византией и Азией.

Развитию города способствовало и нахождение иностранных дворов: готского и немецкого. Строительство этих дворов обусловлено торговыми отношениями между Новгородом и Готландом, Любеком, Данией, Швецией, а затем Ганзейским торговым союзом. Сохранившаяся договорная грамота Новгорода с Готским берегом, Любеком и немецкими городами (около 1189–1199 гг.), устанавливающая определенные правила ведения международной торговли, свидетельствует о ранних торговых контактах новгородцев с Западной Европой. С момента окончательного оформления Ганзейского союза в 1370 г. и вплоть до закрытия Иваном III в 1494 г. Немецкого двора в Новгороде ведущее место в новгородско-немецких торговых отношениях занимали лифляндские города Рига, Дерпт (Тарту) и Ревель (Таллин). В этих городах находились русские торговые дворы, основателями которых были новгородцы. На XIV–XV вв. приходится расцвет торговли Новгорода с двумя главными партнерами — Ганзой и Ливонским орденом. Заключенный в 1329 г. между Новгородом и Ганзой Нибуров мир разрешил длительные споры в новгородско-ганзейских отношениях в пользу обеих сторон и способствовал сохранению между ними тесных деловых связей.

Тесный деловые связи способствовали развитию как похожих форм ведения торговых дел, так и межкультурному взаимопроникновению. Это нашло отражение в обычаях, нравах и языке.

Приезжавшие в Новгород из разных городов ганзейские купцы представляли собой в Немецком дворе единое немецкое купечество, которое руководствовалось во всем статьями скры (уставом) и общими постановлениями и возглавлялось выбранными из его среды старостами [4, с. 144]. Главным зданием в Немецком дворе была церковь св. Петра, которая в том числе предназначалась для хранения товаров, была местом хранения не только казны ганзейской конторы, но и ценностей самой церкви и архива двора.

Для новгородского купечества были также характерны следующие особенности:

- консолидация крупного купечества, распространение института складничества, когда несколько купцов объединялись для ведения торговых дел, специализация среди

складников. Профессиональные торговцы, «гости», занимавшиеся внешней торговлей как с древнерусскими городами, так и с другими странами. Профессиональные купцы объединялись в товарищества, из которых, по замечанию Е.А. Рыбиной, самыми известными были «Иваньское» и «заморское»;

- расположение торговых объединений при церкви. Так, «Иваньское» находилось при церкви Иоанна Предтечи на Опоках, объединение «заморское» находилось при церкви Параскевы на Торгу [4, с. 162];
- регулирование торговой деятельности договорами;
- регулирование юридических взаимоотношений между иноземными купцами и новгородцами находилось в компетенции тысяцкого и купеческих старост;
- ведение переговоров между новгородскими властями и ганзейскими посланцами при дворе архиепископа.

Представляет интерес сохранившийся резной деревянный фриз в Штральзунде (Германия) в церкви Николая, укрепленный над скамьями купцов-«новгородцев» из Штральзунда. На этом фризе, изготовленном немецким мастером на рубеже XIV–XV вв., изображены новгородцы, охотящиеся на белок и добывающие мед и несущие затем эти товары на Немецкий двор. Данное изображение содержит важную информацию о внешнем виде новгородцев, способах добычи пушного зверя. Сохранились и другие изображения новгородских купцов в Любеке [4, с. 143].

Зачастую немецкие купцы размещались в новгородских усадьбах. Факт размещения немецких купцов в новгородских усадьбах зафиксирован при археологических раскопках 1972–1974 гг. В IV скре (XIV в.) также предусматривалось проживание немецких купцов в русских дворах [4, с. 144].

Археологические находки открытых усадеб новгородских купцов показывают использование предметов западного импорта: цветные металлы, янтарь, ткани. Как отмечает Е.А. Рыбина, владельцы и жители открытых усадеб были тесно связаны с ганзейскими купцами, покупая или получая от них в дар «заморские» изделия.

Дмитрий Власов отмечает, что, «общаясь с ганзейским купечеством в Новгороде <…> торговые люди прочувствовали вкус немецкого пива и рейнского вина. Издавна на Руси употреблялись

напитки из меда, прежде всего сыто, хлебный ржаной квас и пиво местного приготовления. Домашнее пивцо (полупиво) варили в глиняных сосудах-корчагах чаще всего не из солода (проращенного зерна) и хмеля, как в Германии и других странах Европы, а из кислого теста, полученного из ячменной муки. Поэтому русский пивной напиток практически не содержал алкоголя и по вкусу был больше похож на квас. Но в XIV–XV вв. в Новгороде Великом под ганзейским влиянием уже варили как легкое, так и крепкое (перевар) пиво» [7].

Двусторонние отношения, общение между новгородцами и немецкими купцами нашло отражение и в языке и способствовало развитию как древнерусского, так и нижненемецкого языка, бытовавшем в городах Ганзы.

В.М. Лейчик отмечает «зависимость отдельных сторон языка, отдельных его элементов от его существования в определенном обществе, в определенную эпоху» [2, с. 139]. Основой взаимоотношений новгородского общества немецких купцов XV в. являлись торговые отношения, что способствовало появлению заимствований как в нижненемецком языке из древнерусского, так и наоборот. Е.Р. Сквайрс [5, с. 15] выделяет следующие группы заимствований из древнерусского языка в немецкий:

- наименования монет, единиц измерения и веса (например, kune «куна», zlotnyk «золотник»);
- наименования русских товаров (borahne «баранья (шкура)»);
- наименование должностей (posadnik «посадник») и учреждений, жилищ (clete «клеть»);
- слова специфических русских реалий, для которых невозможно найти нижненемецкого соответствия (использование, например, то слова possul «посул», то из более подходящих по значению gift «подарок»).

В древнерусский язык, как отмечает Е.А. Рыбина [4, с. 221], были заимствованы названия западных титулов и чинов (ратманинъ «ратман, член магистрата», «военачальник»), обозначение западного епископа словом пискупъ (из нижненемецкого biskup).

Таким образом, тесные взаимоотношения новгородцев и немецкого купечества не только находили отражение в специфике ведения

торговых дел, но и влияли на все сферы жизни, способствуя расширению мировоззрения и взаимообогащению культур.

Экономические потребности содействовали развитию просвещения и духовности. Поэтому не случайно именно Новгород являлся не только крупнейшим центром летописания, образования и грамотности Древней Руси, но и духовным центром.

Православная вера была идеологической и морально-нравственной основой жизни средневекового общества Новгорода. Новгородские владыки, такие, например, как святитель Евфимий († 1458), святитель Иона († 1470), святитель Геннадий († 1505), особенно с XV в., собирали древние рукописи, преимущественно литургического плана, создавали новые гимнографические памятники, посвященные новгородским святым и многим святым всей Русской земли.

Однако особое место занимает деятельность, по высказыванию Митрополита Будапештского и Венгерского Илариона (Алфеев Григорий Валериевич) [1, с. 164], «выдающегося просветителя» Руси XV в. святителя Геннадия Новгородского.

Святитель Геннадий Новгородский родился в первой половине XV в. в благочестивой семье Гонзовых, скончался в начале XVI в. Иноческую жизнь начал в Валаамской обители под руководством св. преподобного Савватия Соловецкого (1435 г.; память 27 сентября по старому стилю). В феврале 1477 г. святой был назначен архимандритом Чудова монастыря, а 12 декабря 1484 г. был рукоположен в сан архиепископа Новгородского [10].

«Выдающийся новгородский архиерей» [10], с одной стороны, боролся за чистоту Православия, противодействуя ереси жидовствующих, используя при этом европейские методы борьбы с еретиками, с другой стороны, много сделал для просвещения своей паствы, устраивая школу для подготовки священников. Юрий Рубан отмечает, что святитель Геннадий в своем послании к Московскому митрополиту Симону выступает за создание духовных училищ [12].

Но знаменит он прежде всего тем, что впервые собрал все книги Священного Писания в единый свод и в 1499 г. издал в рукописном виде так называемую Геннадиевскую Библию [1, с. 165].

Иподиакон Георгий Рубан отмечает [7], что попытки собрать воедино славянские библейские тексты предпринимались с XIV в., однако задача создания полной Библии смогла быть решена только

в конце XV в. в Великом Новгороде, так как Новгород обладал самым большим собранием книг и мощным скрипторием.

Епископ Арсений отмечает, что до этого были священные книги, но они издавались как богослужебные сборники: Евангелия, Апостол и те фрагменты из Священного Писания Ветхого Завета, которые читаются на паремиях, так называемые паремийники. Но полный свод Священного Писания на Руси и во всем славянском мире был впервые издан при архиепископе Геннадием в 1499 г. [11].

В течение практически 10 лет святителем Геннадием Новгородским и его сподвижниками проводилась колоссальная работа по сбору, учету и сравнению всех имеющихся переводов и списков библейских книг. Запросы на книги посылались по городам и монастырям. Необходимо было осуществить перевод тех частей Библии, которых не нашлось среди славянских рукописей. Соответственно, требовались лица, хорошо знающие греческий и латинский языки, а также редакторы, переписчики и другие специалисты книжного дела. Несколько недостающих на славянском языке книг Ветхого Завета было переведено с латинского языка.

Соратниками, помощниками святителя Геннадия были просвещенные люди того времени: дьякон Герасим Поповка, его брат Дмитрий Герасимов — русский книжник, дипломат, переводчик, ученый и богослов, пропагандист европейской культуры эпохи Возрождения, сподвижники великой княгини Софии Палеолог: братья Юрий (дипломат, писатель-переводчик) и Дмитрий (дипломат, публицист) Траханиотовы и монах-доминиканец Вениамин, «родом славянин, а верою латинянин», прибывший в Новгород, вероятно, из Праги [7]. С помощью своих соратников святителю Геннадию впервые удалось собрать все книги Священного Писания в единый свод и в 1499 г. издать в новгородской скриптории в рукописном виде так называемую Геннадиевскую Библию. Как отмечает В.А. Ромодановская [3, с. 245], в основу свода была положена латинская Вульгата — единственный к концу XV в. выверенный текст Библии на латинском языке. В соответствии с Вульгатой новгородскими книжниками был составлен перечень библейских книг; для составления кодекса были привлечены все доступные древнеславянские библейские переводы. Древние славянские тексты были сверены с латинскими, выстроены в порядке расположения книг Вульгаты и разбиты на главы. В целом в состав

библейского свода вошли тексты разных временных и географических уровней.

Тексты, вошедшие в Геннадиевскую Библию, по времени происхождения делятся на несколько групп:

- книги кирилло-мефодиевского перевода: Псалтырь (в Киприановской редакции), Четвероевангелие и Апостол (в Афонской редакции начала XIV в.);
- книги, восходящие к мефодиевскому переводу, выполненному около 885 г.: 1–4 Царств, Иова, Притчей, Екклесиаста, Иисуса Сирахова, пророков Софонии (главы 2–4), Аггея, Захарии и Малахии, Апокалипсис;
- книги, переведенные в эпоху царя Симеона в Болгарии (885–927 гг.): Восьмикнижие и Книги пророков Исаии, Иеремии (главы 26–45, 52), Иезекииля (главы 1–44, 47–48), Даниила, Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии (глава 1).

Особую группу текстов составляют восточнославянские переводы XII в. — Есфирь (главы 1–9) и Песнь Песней. Последняя группа включает переводы с латыни, выполненные в Новгороде для Геннадиевской Библии в конце XV в.: Книги 1–2 Паралипоменон, 1 Ездры, Неемии, 2–3 Ездры, Товита, Иудифи, Есфири (главы 10–16), Премудрости Соломона, Иеремии (главы 1–25, 46–51), Иезекииля (главы 45–46), 1–2 Маккавейские. Кроме библейских текстов, Геннадиевская Библия содержит дополнительные статьи: предисловия к отдельным книгам, месяцеслов, астрономические и хронологические таблицы, «зрячую» пасхалию на 1493–1561 гг. [12]

Как отмечает В.А. Ромодановская [3, с. 247], создание первого полного русского библейского кодекса является одним из наиболее значимых культурных, исторических, филологических и политических событий рубежа XV–XVI вв. Приглашенный из Любека в середине 1490-х гг. книгопечатник Бартоломей Готан должен был возглавить работу по напечатанию Библии на русском языке. Но это не осуществилось.

Полный свод библейских книг Ветхого и Нового Заветов стал основой печатных изданий Библии на восточнославянских землях, в том числе печатной Библии Ивана Фёдорова, изданной в Остроге на Волыни в 1580–1581 гг.

Для каждого народа создание полного библейского кодекса на родном языке — это важная веха в культурно-историческом развитии. Для России этой вехой стал 1499 г.

В 1999 г., исполнилось 500 лет со времени написания Геннадиевской Библии. Этот юбилей привлек внимание многих российских и зарубежных ученых, а также всех любителей православной культуры. Уникальная книга-юбиляр хранилась и ныне хранится в Москве, в Государственном историческом музее, и представляет собой один из самых выдающихся памятников духовного просвещения средневековой России. Благодаря усилиям Славянского библейского фонда РАН научным коллективом под руководством проф. А.А. Алексеева была подготовлена компьютерная версия текста Геннадиевской Библии, в 2019 г. сотрудники издательства Сретенского монастыря и Государственного исторического музея завершили работу над первым томом Геннадиевской Библии. Группа специалистов произвела перевод всех комментариев к книгам памятника и наиболее крупных фрагментов, отсутствующих в Синодальном переводе. Фототипическое издание Геннадиевской Библии 1499 г. воспроизведено по экземпляру, хранящемуся в Государственном историческом музее. Священные тексты сопровождены Синодальным переводом, перепечатанным с Библии издания Московской Патриархии. Работа над этим уникальным проектом шла для исследователей, занимающихся древнерусскими рукописными памятниками и историей Русской православной церкви. Собрание поможет расширить круг церковно-академического интереса к истории и текстологии Геннадиевского свода и других славянских рукописей [6].

В итоге следует заметить, что торговые отношения Новгорода и Ганзейского союза рубежа XIV–XV вв. способствовали развитию похожих форм ведения торговых дел: регламентация торговой деятельности, наличие устава, письменное фиксирование торговых отношений (договоры), консолидация купцов, возникновение купеческих объединений, разделение на специализации, роль церкви при регулировании сделок. Все это было неотъемлемой частью межкультурной коммуникации, что нашло отражение в обычаях и нравах, в языке (заимствования слов из нижненемецкого в древнерусский и наоборот). Коммуникационные связи Новгорода с Ганзейским союзом сделали возможным привлечение новейших для того времени справочников

и пособий, специалистов для создания Библейского кодекса 1499 г., что является величайшим достижением средневекового просвещения. С появлением Геннадиевской Библии в славянский язык впервые входит само слово «Библия». Геннадиевская Библия — знак высокой духовной культуры, которая сохранила собственные библейские традиции и заимствования из других традиций переводов Священного Писания. Ее появление в конце XV в. является ярким свидетельством нахождения нашей страны в ту далекую эпоху в лоне общеевропейской христианской цивилизации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский*. Церковь в истории: Православная Церковь от Иисуса Христа до наших дней. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви: Вече, 2013. 360 с.
2 *Лейчик В.М.* Люди и слова: Как рождаются и живут слова в русском языке. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 216 с.
3 *Ромодановская В.А*. Геннадиевская библия: задачи и принципы издания // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2008. Т. 59. С. 245–263.
4 *Рыбина Е.А.* Новгород и Ганза. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 320 с.
5 *Squires Catherine* Die Hanse in Novgorod: Sprachkontakte des Mittelniederdeutschen mit dem Russischen: mit einer Vergleichsstudie über die Hanse in England. Köln Weimar Wien: Böhlau Verlag, 2009. 278 S.

Источники

6 В издательстве Сретенского монастыря вышел первый том Геннадиевской Библии // Московский Сретенский монастырь. URL: https://monastery.ru/novosti-obiteli/obyavleniya/v-izdatelstve-sretenskogo-monastyrya-vyshel-ervyy-tom-gennadievskoy-biblii/ (дата обращения: 31.03.2022).
7 Ганза и Русь. URL: http://hansarus.org/publications/ganza_i_rus/ (дата обращения: 31.03.2022).
8 Геннадиевская Библия. URL: https://azbyka.ru/forum/xfa-blog-entry/pervaja-slavjanskaja-biblija.2118/ (дата обращения: 31.03.2022).
9 Геннадиевская Библия. URL: https://www.pravenc.ru/text/162049.html (дата обращения: 31.03.2022).
10 Епископ Арсений: Мученики — вот самая сильная проповедь о воскресшем Христе! URL: http://vn-eparhia.ru/novosti-eparkhii/8889-episkop-arsenij-mucheniki-vot-samaya-silnaya-propoved-o-voskresshem-khriste (дата обращения: 31.03.2022).

11 Митрополит Лев совершил Божественную Литургию в Свято-Юрьевом монастыре. URL: http://vn-eparhia.ru/novosti-eparkhii/4316-mitropolit-lev-sovershil-bozhestvennuyu-liturgiyu-v-svyatoyurevom-monastyr (дата обращения: 31.03.2022).

12 Создатель славянской Библии. URL: https://azbyka.ru/days/p-sozdatel-slavjanskoj-biblii (дата обращения: 31.03.2022).

REFERENCES

1 Ilarion (Alfeev), Mitropolit Volokolamskii. *Tserkov' v istorii: Pravoslavnaia Tserkov' ot Iisusa Khrista do nashikh dnei* [*Church in History: The Orthodox Church from Jesus Christ to the Present Day*]. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi: Veche Publ., 2013. 360 p. (In Russian)

2 Leichik, V.M. *Liudi i slova: Kak rozhdaiutsia i zhivut slova v russkom iazyke* [*People and Words: How Words Are Born and Live in Russian*]. Moscow, Knizhny dom "LIBROCOM" Publ., 2009. 216 p. (In Russian)

3 Romodanovskaia, V.A. "Gennadievskaia bibliia: zadachi i printsipy izdaniia" ["Gennadiev Bible: Tasks and Principles of Publication"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 59. St. Petersburg, Nauka Publ., 2009, pp. 245–263. (In Russian)

4 Rybina, E.A. *Novgorod i Ganza* [*Novgorod and Gansa*]. Moscow, Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi Publ., 2009. 320 p. (In Russian)

5 Squires, Catherine. *Die Hanse in Novgorod: Sprachkontakte des Mittelniederdeutschen mit dem Russischen : mit einer Vergleichsstudie über die Hanse in England.* Köln, Weimar, Wien, Böhlau, 2009. 278 p. (In German)

***

Информация об авторе: Татьяна Викторовна Чернуха — кандидат филологических наук, доцент, кафедра иностранных языков и коммуникативных технологий, Университет науки и технологий МИСИС, Ленинский пр-т, д. 4, стр. 1, 119049 г. Москва, Россия.

E-mail: tchernuha@mail.ru

Information about the author: Tatiana V. Chernukha, PhD in Philology, Assistant Professor, Department of Modern Languages and Communication of National University of Science and Technology MISiS, Leninskiy Prospekt 4, bld. 1, 119049 Moscow, Russia.

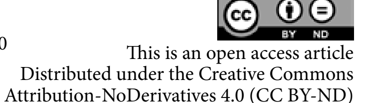
***

Для цитирования: *Чернуха Т.В.* Влияние торговых отношений Новгорода и Ганзейского союза на развитие просвещения на Руси рубежа XIV–XV вв. (на примере просветительской деятельности святителя Геннадия Новгородского) // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 515–526. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-515-526

For citation: Chernukha, T.V. "Influence of Trade Relations of Novgorod and Hansea Union on the Development of Enlightenment in Russia at the Turn of the 14th–15th Centuries (on the Example of Educational Activities of St. Gennady of Novgorod)." *Germenevtika dervnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 515–526. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-515-526

ИСКУССТВО И КНИЖНОСТЬ

Научная статья / Research Article
УДК 783
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-529-560
https://elibrary.ru/TGIPUD



Г.А. Пожидаева

АТРИБУЦИЯ ПЕВЧЕСКИХ ШКОЛ МОСКОВСКОЙ РУСИ ПО ОСОБЕННОСТЯМ МУЗЫКАЛЬНОГО СТИЛЯ

Аннотация: Применяемая в литературоведении и искусствоведении региональная атрибуция произведений литературы и искусства по стилистическим особенностям оказывается возможной и в музыкальной медиевистике. Основой для этого является стилистическая общность монастырских школ церковного пения — северной и среднерусской — с главными певческими школами, соответственно, новгородской и московской. Поскольку Великий Новгород и Москва, как крупные культурные центры, окормляли монастыри своих регионов, певческую культуру приходских храмов этих центров невозможно было изолировать от монастырской культуры. Поэтому проекция более изученных автором стилистических норм монастырского пения на приходское дает возможность раскрыть его принадлежность к новгородской или московской школе (при этом специфические общемонастырские особенности не рассматриваются). Анализ проведен на материале конкретных песнопений: задостойников Успения Богородицы и Пасхи демественного распева и стихиры «Приидите, ублажим Иосифа» 5-го и 8-го гласов знаменного распева. Результаты анализа доказывают принадлежность успенского задостойника и стихиры 8-го гласа новгородской школе, а задостойника Пасхи напева Фёдора Крестьянина и стихиры 5-го гласа — московской школе пения.

Ключевые слова: новгородская и московская певческие школы, северная и среднерусская традиции монастырского пения, стилистические особенности церковного пения XVI–XVII вв.

Galina A. Pozhidaeva

ATTRIBUTION OF SINGING SCHOOLS OF MOSCOW RUS' BY THE FEATURES OF MUSICAL STYLE

Abstract: The article examines the attribution of singing schools of Moscow Rus' by the features of musical style. The regional attribution of works of literature and art used in literary criticism and art history according to stylistic features is also possible in musical medievalistics. The basis for this is the stylistic commonality of monastic schools of church singing — Northern and

Central Russian — with the main singing schools, respectively, Novgorod and Moscow. Since Veliky Novgorod and Moscow, as major cultural centers, served the monasteries of the regions, singing culture of the parish churches of these centers could not be isolated from the monastic culture. Therefore, projection of the stylistic norms of monastic singing, more studied by the author, on the parish one makes it possible to reveal its belonging to Novgorod or Moscow school (while specific general monastic features are not considered). The analysis was carried out on the material of hymns: hymns of Dormition of the Theotokos and Easter of demetic chant and the stichira "Come, let us please Joseph" of the 5th and 8th voices of the znamenny chant. The results of analysis prove that Dormition's hymn and stichira to the 8th voice belong to the Novgorod singing school, and the Easter-hymn of tune of Fyodor Krestyanin and stichira of the 5th voice belong to the Moscow singing school.

Keywords: Novgorod and Moscow singing schools, northern and Central Russian traditions of monastic singing, stylistic features of church singing of the 16th–17th centuries.

Знаменное пение Руси мы представляем как единую общерусскую традицию, которая существовала с древних времен Киевской Руси и сохранялась в Руси Московской. В то же время известно о существовании двух крупных певческих школ — новгородской и московской. Были ли стилистические отличия в песнопениях этих школ, подобно тому, как есть стилистические отличия в региональных школах архитектуры, иконописи и фресковой росписи? Можно ли по музыкально-стилистическим признакам определить принадлежность песнопения к той или иной школе?

Метод стилистической атрибуции произведений средневекового искусства широко применяется в смежных с музыкой видах искусства — иконописи, фресковой живописи, архитектуре [12; 1], а также литературе и гимнографии [5; 6; 4; 2; 3; 7; 11; 15; 16]. В отношении певческого искусства этот метод только начинает использоваться в музыкальной медиевистике. В частности, по музыкально-стилистическим признакам мною выделены две школы в монастырском пении второй половины XVI — XVII вв. — среднерусская и северная. При этом в северной школе установлены более архаичные особенности музыкального языка, а в среднерусской — более поздние, связанные с более сложными элементами музыкального языка, а именно: более сложными ритмами, ладами, интонационным рисунком.

При дальнейшем осмыслении этого явления возникает вопрос: не связано ли оно с общей тенденцией в развитии церковного пения на протяжении столетий?

Общей тенденцией в развитии церковной монодии была мелодизация и усложнение музыкального языка. Две ведущие певческие школы — новгородская и московская — складывались в разное время. Более ранняя новгородская школа благодаря тому, что Новгород избежал татарского нашествия, сохранила многие основы древней культуры. Поэтому северные монастыри, которые окормлялись Великим Новгородом, сберегли такие особенности музыкального языка (лада, ритма, просодии песнопений и их музыкальных композиций), которые позднее, при формировании московской школы, уже не сохранились, а были преобразованы.

Более поздняя московская певческая школа развивалась уже на новом этапе музыкального мышления; базируясь на традициях, московская школа шла вперед, создавала новые традиции, которые подхватывали и оберегали монастыри центральной Руси. Таким образом, монастырская культура русского севера — вокруг В. Новгорода — и центральной Руси — вокруг Москвы — обретала свои особенности: она впитала соки немонастырской, приходской культуры, которая развивалась более свободно в сравнении с монастырскими обителями. Последние, выполняя охранительную функцию, оберегали сложившиеся традиции. Вместе с тем современные достижения за стенами монастыря невозможно было полностью изолировать, поэтому они также проникали в монастырскую культуру, оказывая свое влияние. Это касалось и северных, и среднерусских земель. Таким образом, монастырские напевы отражали общие тенденции в развитии церковно-певческого искусства, но при этом сохраняя отличия северной и центральной Руси.

Следовательно, на основе стилистических отличий монастырского пения севера и центра Руси возможно сделать *проекцию* на немонастырское пение общерусской традиции: знаменное, путевое, демественное, большой распев XVI–XVII вв.

Мною был проведен *анализ конкретных песнопений*. Первоначально были проанализированы два демественных песнопения: задостойник Успения «Побеждаются естества уставы» (конец XVII в. ГИМ. № 195. Синодальное певческое собр. Л. 298 об. [17]) и задостойник Пасхи «Светися, светися» напева Федора Крестьянина (середина XVII в. РГБ.

Ф. 354. Вологодское собр. № 144. Л. 386 об. – 387 [18])[1]. Оба задостойника отличаются от основной демественной традиции прежде всего своей лексикой: они содержат нетипичные мелолексемы, и в двух задостойниках они не совпадают. При этом успенский задостойник записан в цикле задостойников, которые обозначены в рукописи как демественные, и цикл содержит мелолексемы основной демественной традиции.

На примере задостойника Успения Пресвятой Богородицы демественного распева выявлена общность его музыкально-стилистических норм с нормами северной монастырской школы по многим показателям [10, с. 310]:

- ограниченный круг кокиз и мелолексем[2];
- их узкий диапазон, широкое варьирование по ритму, ладу и интонации;
- только поступенное движение напева;
- секундовая ладопеременность микроладов;
- замедленный пунктирный ритм.

Эта общность доказывает создание успенского задостойника в северной школе[3], центром которой был Великий Новгород. Создание песнопения, вероятно, можно отнести ко времени не позднее второй трети XVI в.

Успенский задостойник демественного распева был предназначен для кафедрального собора как распев-преемник пения кондакарного. Несущий стилистические черты северного монастырского пения, он не мог исполняться в монастыре согласно предназначению демества для кафедрального богослужения. Следовательно, его стилистические черты отображают не только монастырскую традицию, но являются общими для северной, т. е. новгородской школы пения в целом, поэтому успенский задостойник должен быть отнесен именно к русской северной школе. С большой долей вероятности можно предположить, что он был создан для Новгородского Софийского собора его мастерами[4].

[1] Задостойники в оригинальной нотации, расшифровке и транскрипции автора опубликованы: [10, с. 571–573, 566–568].

[2] О кокизе см.: [10, с. 57; 8, с. 120–121]. Термин «мелолексема» введен автором: [10, с. 65–66].

[3] Гипотеза о принадлежности успенского задостойника северной школе мастеропения впервые высказана автором: [9, с. 103].

[4] Подробный анализ демественного задостойника см.: [9, с. 103–104].

Пасхальный задостойник напева Федора Крестьянина при анализе обнаружил типичные черты, характерные для среднерусской монастырской традиции, а именно [10, с. 310]:

- разнообразный состав кокиз в напеве;
- относительно широкий диапазон их звукоряда (от кварты до сексты);
- использование терцовых и квартовых скачков в напеве, а также мелодических скачков на грани разделов музыкальной формы;
- терцовая и квартовая ладопеременность;
- разнообразие ритмического движения, включая дробные, пунктирные и синкопированные ритмы внутри основной доли ритмической пульсации (моры).

Такие особенности песнопения, распетого не в монастыре, а для московского кафедрального собора — Успенского собора Московского Кремля, — показывают со всей очевидностью, что монастырское пение центральной Руси не было изолировано от приходских храмов и перенимало их ведущие тенденции. Певческий стиль Федора Крестьянина, как ведущего распевщика московской школы, безусловно, отображал ее основные черты, а они уже, в свою очередь, проецировались на среднерусскую монастырскую традицию. Таким образом, на материале демественных задостойников Успения и Пасхи выявлена стилистическая общность новгородского по происхождению задостойника и северной монастырской школы, а также московского по происхождению задостойника и среднерусской традиции монастырского пения.

Приняв это за отправную точку, обратимся к другому распеву — знаменному — и попробуем определить, «работают» ли эти признаки в знаменном пении. Для анализа мы взяли знаменную стихиру Великого пятка и Великой субботы «Приидите, ублажим Иосифа» двух разных напевов — 5-го и 8-го гласов. Обе стихиры анализируются по списку последней четверти XVII в. (РГБ. Ф. 379. Собр. Разумовского. № 18. Стихира 5-го гласа — Л. 138 об. – 139, малого знаменного распева (см. *Приложение 1*)[5]; стихира 8-го гласа (см. *Приложение 2*) — Л. 140–141 об. [19]).

Сначала анализируем **стихиру 5-го гласа** по особенностям музыкального языка и композиции.

[5] Стихира 5-го гласа опубликована: [8, с. 376–379].

1. *Состав музыкальных и музыкально-речевых структур (кокиз и мелолексем)*

В стихире используется достаточно разнообразный состав попевок, лиц и фит. Это 12 попевок, 3 лица и 2 фиты, т. е. всего 17 различных единиц. В соответствии с особенностями малого распева преобладают попевки и значительно меньше лиц и фит. Учитывая их повторы в песнопении, всего используется 41 мелолексема, и все они применяются в неизменном виде, как ячейки мозаики.

2. *Диапазон кокиз и мелолексем*

В стихире преобладают мелолексемы весьма широкого диапазона — от пятиступенных до шести- и даже восьмиступенных, т. е. от квинты до октавы; таких единиц 2/3 от общего количества. Попевок с диапазоном терции и кварты значительно меньше — их всего 1/3.

Пример 1 – Попевки в диапазоне квинты (а, б, в, г) и терции (д).
Example 1 – Chants in the range of quint (a, b, c, d) and thirds (e).

3. *Интонационное движение*

При господстве поступенного движения, свойственного знаменному распеву, в напеве неоднократно встречаются мелодические скачки: кварта в попевке «долинка меньшая» (9 раз — см. пример 1б, г), терция — также внутри кокиз, неоднократно; далее — кварта и секста — на грани строк (пример 2а, 2б).

4. *Ладовая организация*

В напеве преобладает кварто-квинтовая ладопеременность микроладов, составляющая 2/3 случаев, секундовая используется, но

Пример 2 – Мелодические скачки в напеве на грани строк: кварта (а), секста (б).
Example 2 – Melodic jumps in tune on the verge of lines: fourth (a), sixth (b).

меньше — она составляет 1/3 случаев. Кварто-квинтовая ладопеременность, возникшая позднее, чем секундовая, свидетельствует о более позднем происхождении нашего напева.

Пример 3 – Ладопеременность микроладов в напеве: квартовая (а), квинтовая (б), секундовая (в).
Example 3 – Variation of micromodes in melody: fourth (a), fifth (b), second (c).

5. *Ритмические особенности*

Дробные ритмы — мелкие длительности (восьмые в нотной транскрипции) — являются существенным показателем для различения северной и среднерусской традиций монастырского пения. В стихире

5-го гласа это единственный отсутствующий показатель, характерный для среднерусской традиции.

Остальные особенности музыкального языка стихиры и ее композиционные особенности совпадают со *среднерусской монастырской* традицией и, следовательно, с *московской* школой. Это:

- разнообразный состав кокиз и мелолексем — попевок, лиц и фит;
- преобладающий их относительно большой диапазон;
- интонационное движение с мелодическими скачками в напеве;
- господство кварто-квинтовой ладопеременности.

Данные признаки позволяют отнести песнопение к *московской* школе пения. Безусловно, данная региональная атрибуция предварительная и соответствует первым шагам в этом направлении, но думаю, что эти стилистические признаки, общие для среднерусской традиции монастырского пения и московской школы, на начальном этапе изучения являются корректными.

Теперь обратимся к **стихире 8-го гласа**. Будут ли в ней те же признаки? Стихира широко распевна, в ней преобладает лицевой распев. Более того, композиционной особенностью его является усложнение структур — соединение структур лиц и фит в двойные, тройные и даже четверные. Региональная принадлежность этой стихиры не так однозначна, как московской стихиры 5-го гласа. Рассмотрим главные показатели стиля.

1. *Состав музыкальных и музыкально-речевых структур (кокиз и мелолексем)*

В напеве применяется 15 различных мелолексем, что по составу близко московской стихире 5-го гласа. Однако сама композиция сильно отличается. Во-первых, общее количество структурных единиц здесь больше — 50 вместо 41 — за счет большего дробления текста. При этом в процессе развертывания напева более заметно не обновление мелолексем, а повторность — точная или варьированная.

Половину из всех структур составляют лица, основанные на пространном внутрислоговом распеве. Степень распевности приближается к большому распеву, при этом широко применяется *вариантность* в строении лиц и фит. Приведем пример трех фит с одинаковыми окончаниями (конечными оборотами) и варьированной

Пример 4 – Одинаковые окончания (конечные кокизы) трех фит и варьированная основная часть.
Example 4 – Identical endings (final coquises) of three fits and varied main part.

основной частью (ядром) (пример 4).

В другом случае двойные соединения лиц образуют так называемые «строки мудрые»[6], которые также отличаются первой половиной, т. е. первое лицо варьируется, а для окончания двойной структуры используется точный повтор одного и того же лица (пример 5).

Это лицо, выполняющее роль завершения двойных структур, повторяется в напеве 14 (!) раз. Повторность облегчает восприятие формы в целом, сочетая вариантность и неизменность структур. Именно *варьирование* структур внутри «строк мудрых» воплощает один из важных принципов северной школы мастеропения.

Другой ее принцип — достаточно ограниченный круг мелолексем — здесь фактически тоже выдерживается, поскольку как «рабочие» мелолексемы постоянно повторяется их ограниченный круг — попевка «ромца» (11 раз) и безымянное лицо (14 раз). Кроме того, в напеве еще несколько мелолексем повторяется с вариантами. Это попевки «труба» и «накидка» (по 4 повтора каждая), фиты — на слова «ублажим», «всех», «мати», «подклонити». Эти фиты объединяет только конечная кокиза, а предшествующий ей напев варьируется.

То есть используется всего 5 разных мелолексем; учитывая их по-

[6] О строках мудрых см.: [10, с. 72–73].

Пример 5 – «Строки мудрые» с варьированным первым лицом и точным повтором второго лица (конечного).
Example 5 – “Wise lines” with a varied first person and an exact repetition of the second person (final).

вторы и варианты, их общее количество в напеве составляет 37 единиц из 50, т. е. 3/4.

Повторы — точные и варьированные — широко используются в «строках мудрых», в которых соединяются от двух до четырех лицевых напевов. В «строках мудрых» вариантность различна: варьируются начальные лица, используемые в качестве «доступки», варьируются окончания «строк» — используется их расширение за счет добавления нового лица или попевки.

Вместе с тем точный троекратный повтор одной и той же строки в тексте стихиры — «Даждь ми сего страннаго» — трижды распевается одинаковым напевом «строки мудрой», в которой соединяется четыре лицевых структуры. Такие сложные соединения встречаются в композиции песнопений достаточно редко.

Особо отмечу тройные фиты в конце песнопения — на слова «плач» и «твоим». Эти фиты соединяют в себе три фитные структуры с типичными конечными оборотами, каждая из них может быть самостоятельной, но здесь они объединены в единую фиту, причем с дополнительным расширением за счет самого употребительного в напеве лица. Такое типичное окончание своим повтором скрепляет форму огромного внутрислогового распева тройной фиты.

Остальные структуры напева использованы редко, в единичных случаях. Поэтому возникает ощущение варьированной повторности и применения ограниченного количества мелолексем, что характерно для северной школы.

2. *Диапазон кокиз и мелолексем*

В напеве преобладают кокизы узкого (терцового) диапазона, их чуть более половины. Узкий диапазон говорит о древнем происхождении. В лицах и фитах диапазон расширен за счет приступа, но конечные обороты, которые всегда более устойчивы, сохраняют трехступенное строение, подтверждая архаичность интонационного фонда. Этот признак также указывает на северную школу (пример 6а, 6б, 6в).

Вместе с тем в напеве есть и мелолексемы квартового и квинтового диапазона, учитывая расширения диапазона в доступках и при опевании (*Пример 6 б, в).* Таких мелолексем меньшая часть, главная роль принадлежит не им, а трехступенным кокизам, которые и определяют звучание как архаичное. Их соседство в напеве с более полными — четырех- и пятиступенными мелолексемами, возможно, указывает на изначальное северное происхождение и последующую, более позднюю редакцию, в которой проявляются некоторые признаки московской школы.

Пример 6 а, б, в – Диапазон конечных кокиз: а) трехступенный; б) четырехступенный; в) пятиступенный.
Example 6 a, b, c – Range of final coquises: a) three-stage; b) four-stage; c) five-step.

3. *Интонационное движение*

В напеве господствует поступенное движение, мелодические скачки являются исключением. Внутри мелких мелодических ячеек — кокиз — скачки используют неширокие интервалы — не больше терции — и применяются при опевании, например, в попевке «ромца» (см. начало песнопения) и самом употребительном лицевом обороте

(см. *Пример 5*). Учитывая, что мелодические скачки звучат в самых употребительных мелолексемах, которые составляют половину из всех мелолексем песнопения, исключительно поступенное движение не выдерживается здесь абсолютно строго, как это было, например, в успенском демественном задостойнике. Кроме того, здесь встречаются терцовые и очень редко квартовые скачки при соединении мелолексем, т. е. на грани структур. Очень редкое применение мелодических скачков в напеве показывает тенденцию северной школы, однако само их применение, пусть редкое, показывает некоторое отступление от строгих принципов.

4. *Ладовая организация*

В ладовом строении напева преобладает секундовая ладопеременность, именно она оказывается очень веским аргументом в пользу северного происхождения напева.

Отметим еще одну особенность: секундовая ладопеременность соединяется еще и с постоянным, непеременным, устойчивым конечным тоном в большей части мелолексем. Постоянство лада, его конечного тона и строки певчей характерно для монастырского пространного пения, воплощая мелодизированную псалмодию. Так, показательно, например, распевание начальных строк песнопения «Приидите, ублажим // Иосифа приснопамятнаго». Они распеты четырьмя структурами: это две попевки и два лица, каждая из которых завершается одним и тем же конечным тоном *ре*. Эти признаки позволяют предположить *северное монастырское* происхождение песнопения.

5. *Ритмические особенности*

В напеве преобладают простые ритмы в пропорции 1:2; пунктирные и синкопированные ритмы используются в замедленном движении (половинная с точкой и четверть, четверть и целая) — это признак северной школы. Однако есть и отдельные вкрапления дробных ритмов, которые в современной нотации записываются восьмыми длительностями: четверть и две восьмые, четверть с точкой и восьмая. Эти ритмы используются, но исключительно редко, и не определяют основу ритмического движения. Возможно предположить здесь также «след» московской редакции, которая была выполнена с песнопением северной школы.

Анализ показывает, что стихира 8-го гласа несет явные признаки северной — новгородской — школы: небольшой круг мелолексем, их широкое варьирование, узкий диапазон большей части кокиз, преобладание поступенного интонационного движения в напеве, господство секундовой ладопеременности микроладов и простых ритмов, использование синкопированных и пунктирных ритмов в замедленном движении.

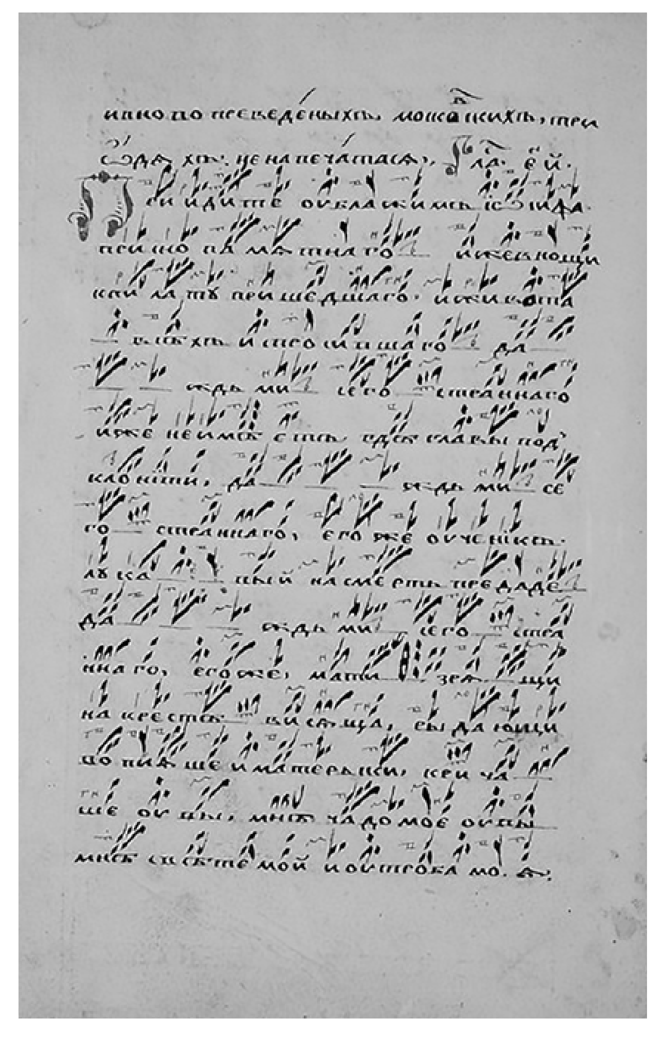
Наряду с этим, в напеве стихиры есть элементы, позволяющие предположить его более позднюю редакцию, выполненную уже на основе московской школы. Это вкрапление дробных ритмов, редкие мелодические скачки внутри структур и при их соединении, а также добавление отдельных кокиз, характерных для среднерусского монастырского пения. Напев, изначально явно северного происхождения, вероятно, в более позднее время был отредактирован и вобрал в себя некоторые черты, свойственные более поздней традиции московской школы.

Такой пример мне известен по рукописи последней четверти XVII в. (РГБ. Ф. 379. Собр. Разумовского. № 19 [20]). По музыкальным редакциям эта рукопись московского происхождения. В ней херувимская «Ныне Силы Небесныя» представляет собой *сокращенную* редакцию песнопения северной монастырской традиции большого распева; редакция выполнена в Чудовом монастыре и названа «чюдовской». *Полная* редакция этого песнопения большого распева записана в рукописи Раз. 18, как и наша стихира 5-го и 8-го гласов[7].

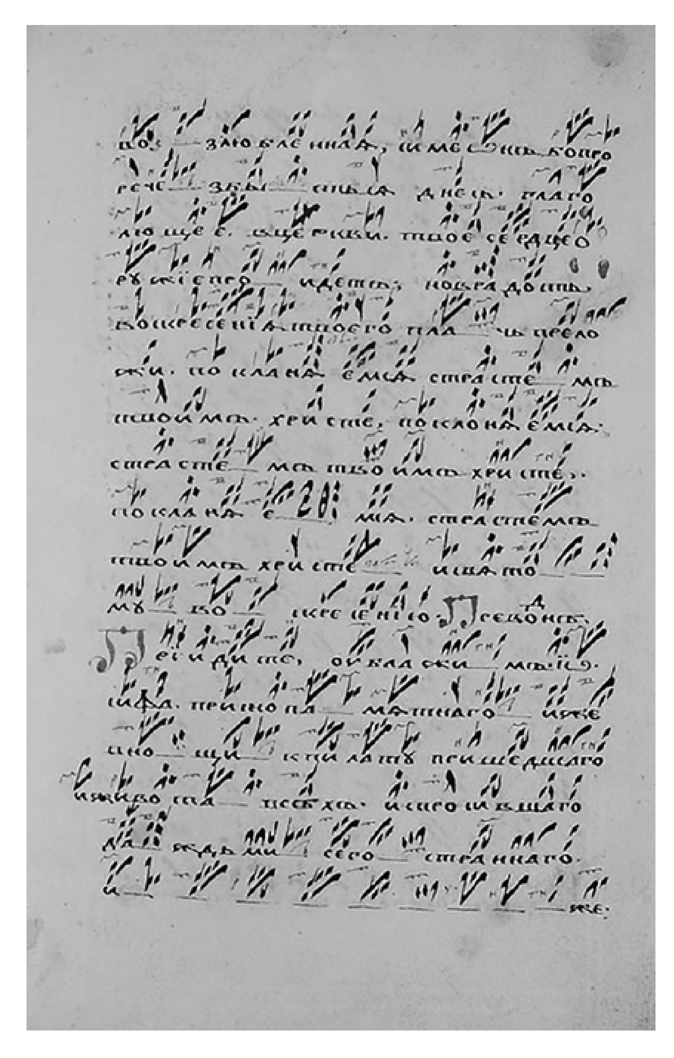
Таким образом, на примере нескольких песнопений демественного и знаменного распевов были показаны возможности музыкально-стилистического подхода для региональной атрибуции песнопений. Такой метод дает возможность определить не только принадлежность того или иного песнопения к московской или новгородской школе, но и предоставляет более тонкий инструментарий для определения музыкальных редакций песнопений, изучения их истории и взаимодействия певческих школ в период позднего Средневековья. Метод видится не только возможным, но и, на наш взгляд, достаточно перспективным.

[7] Обе редакции опубликованы, см.: [13, с. 48–54, 139; 10, с. 644–646, 826].

Приложение 1



Стихира «Приидите ублажим Иосифа» 5-го гласа.
Конец XVII в. // РГБ. Собр. Разумовского. Ф. 379. № 18. Л. 138 об.
Sticheron “Come, let us please Joseph” 5th tone.
End of the 17th century. RSL. Razumovsky Collection, f. 379, no. 18, l. 138 rev.



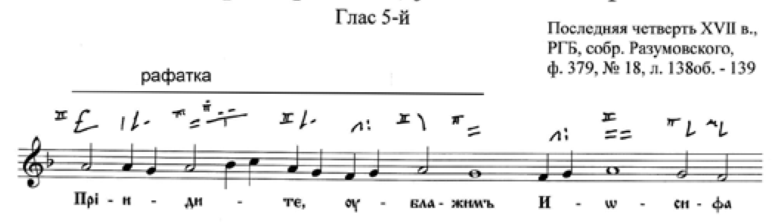
Стихира «Приидите ублажим Иосифа» 5-го гласа.
Конец XVII в. // РГБ. Собр. Разумовского. Ф. 379. № 18. Л. 139.
Sticheron “Come, let us please Joseph” 5th tone.
End of the 17th century. RSL. Razumovsky Collection, f. 379, no. 18, l. 139.

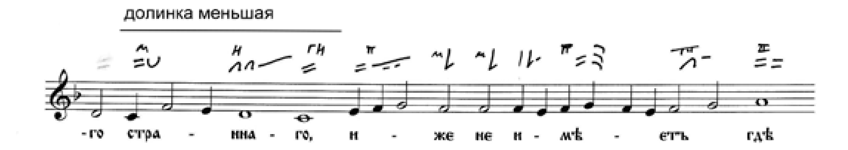
Приложение 1

Стихира "Приидите, ублажим Иосифа"

Глас 5-й

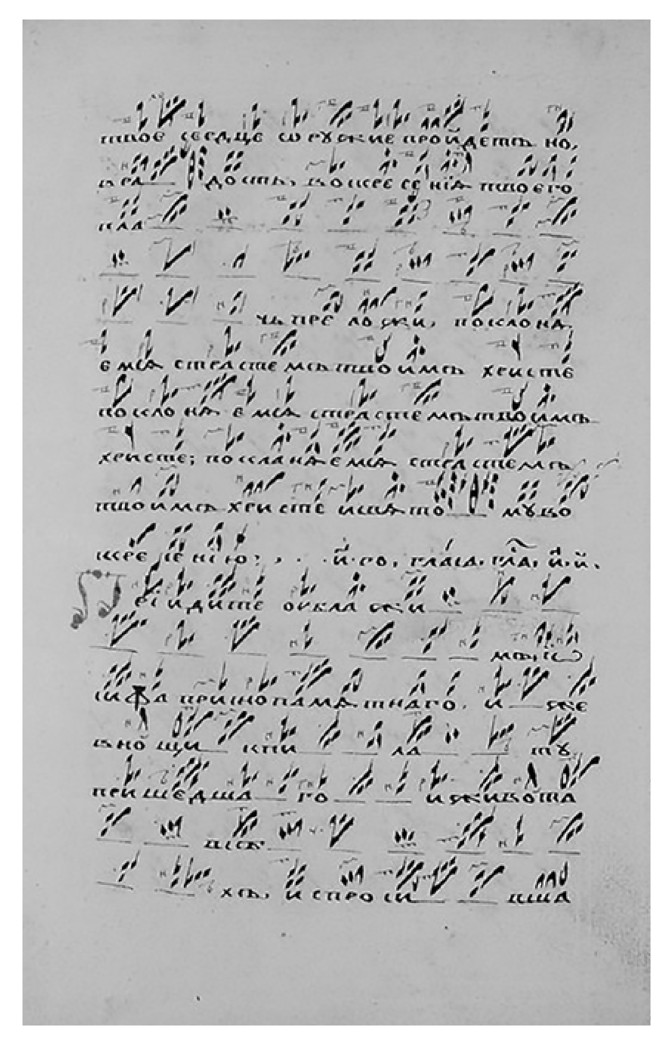
Последняя четверть XVII в.,
РГБ, собр. Разумовского,
ф. 379, № 18, л. 138об. - 139



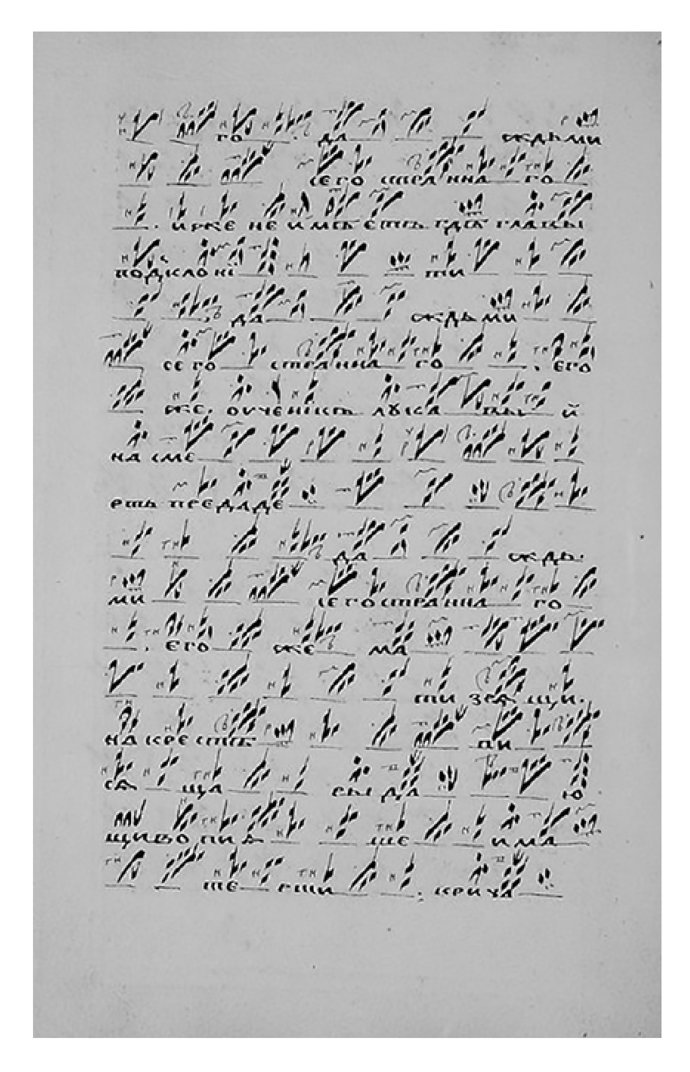


2
мережа
лицо
гла - вы под - кло - ни - ти, да - ждь ми се - го
долинка меньшая
рафатка
стра - нна - го, е - го - же оу - че - никъ лу - ка - вый
пастела
лицо
на смерть пре - да - де, да - - ждь ми
долинка меньшая
фита
се - го стра - нна - го. Є - го - же ма -
пятогласная
ти
средина
долинка меньшая
зра - - щи на кре - стѣ ви - ся - ща,
рафатка
ры - да - ю - щи во - пі - я - ше и ма - тер - ски
долинка меньшая
хамило
кри - ча - - ше: оу - вы мнѣ, ча - до мо - е,

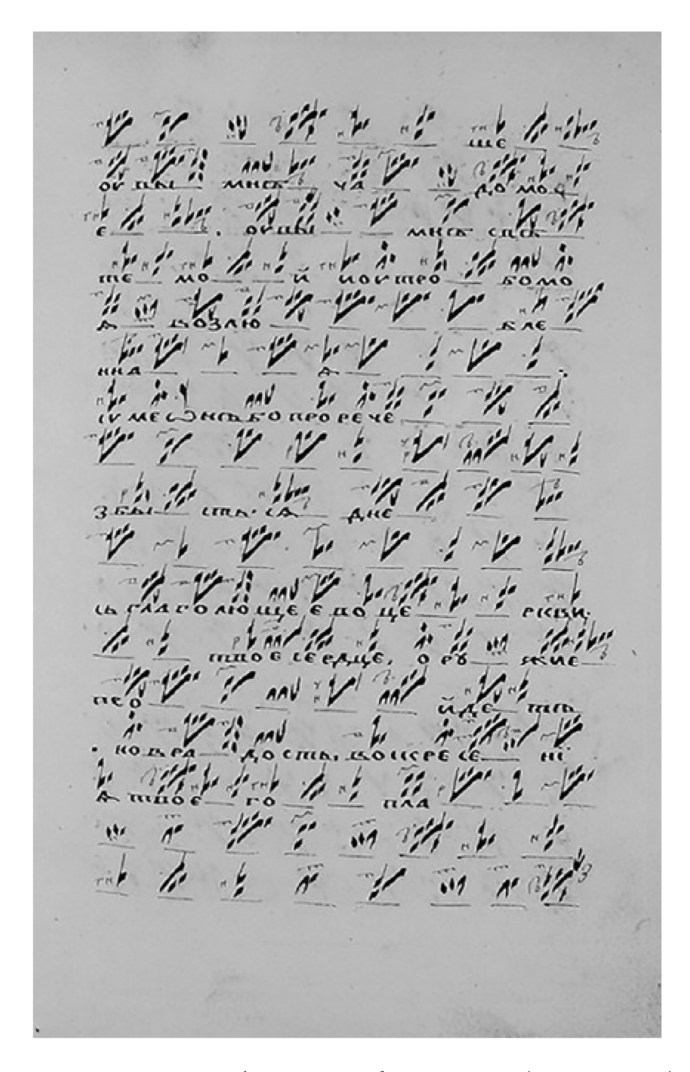
Приложение 2



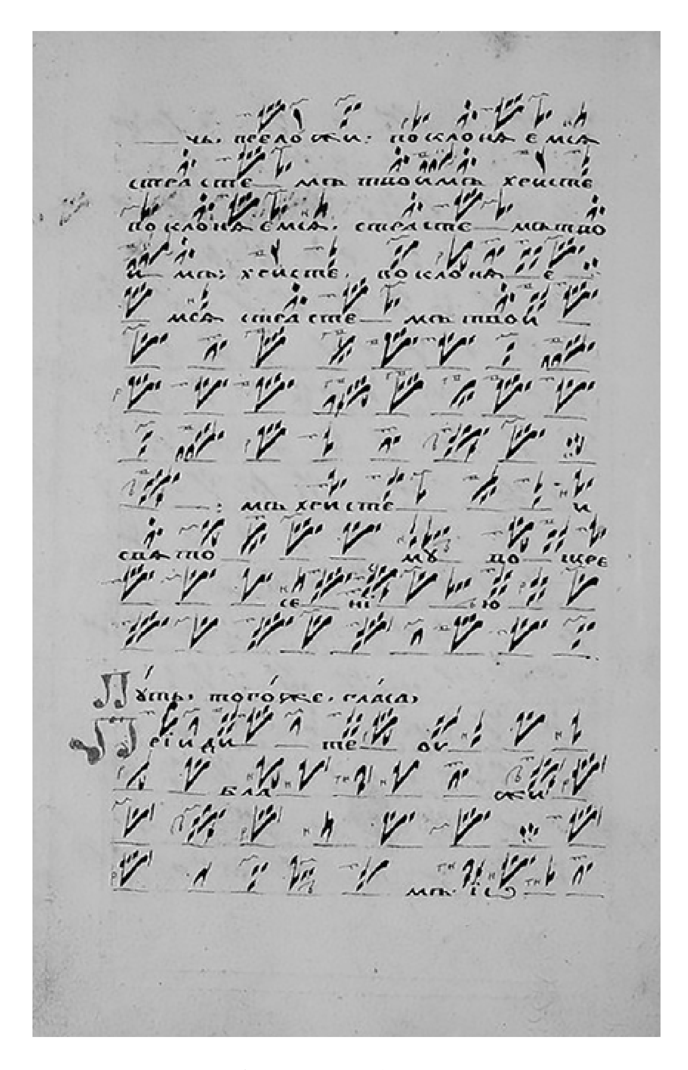
Стихира «Приидите ублажим Иосифа» 8-го гласа (продолжение).
Конец XVII в. // РГБ. Собр. Разумовского. Ф. 379. № 18. Л. 141.
Sticheron "Come, let us please Joseph," tone 8.
End of the 17th century. RSL. Razumovsky Collection, f. 379, no. 18, l. 140.



Стихира «Приидите ублажим Иосифа» 8-го гласа (продолжение).
Конец XVII в. // РГБ. Собр. Разумовского. Ф. 379. № 18. Л. 141 об.
Sticheron "Come, let us please Joseph," tone 8 (continued).
End of the 17th century. RSL. Razumovsky Collection, f. 379, no. 18, l. 140 rev.



Стихира «Приидите ублажим Иосифа» 8-го гласа (продолжение).
Конец XVII в. // РГБ. Собр. Разумовского. Ф. 379. № 18. Л. 141.
Sticheron "Come, let us please Joseph," tone 8.
End of the 17th century. RSL. Razumovsky Collection, f. 379, no. 18, l. 141.



Стихира «Приидите ублажим Иосифа» 8-го гласа (продолжение).
Конец XVII в. // РГБ. Собр. Разумовского. Ф. 379. № 18. Л. 141 об.
Sticheron "Come, let us please Joseph," tone 8 (continued).
End of the 17th century. RSL. Razumovsky Collection, f. 379, no. 18, l. 141 rev.

Приложение 2

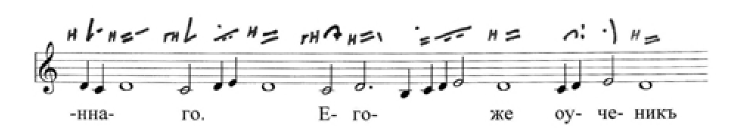
Стихира "Приидите, ублажим Иосифа"

Глас 8-й

Последняя четверть XVII в, РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 18, л. 140-141 об.

конечный оборот
кулизма
-хъ и - спро - си - вша -
го. Да - ждь ми
лицо
се - го стра - нна - го,
труба
и - же не и - ме - етъ где гла - вы под- кло-
конечный оборот
ни - ти. Да-

ждь ми се- го стра-

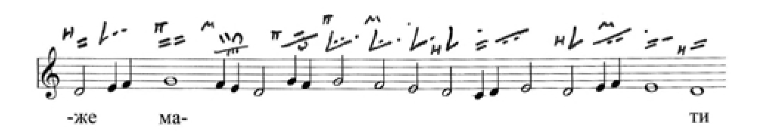

-нна- го. Е- го- же оу- че- никъ

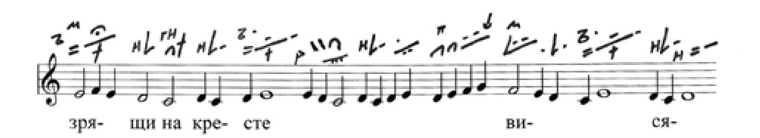
лу- ка- вы- й на сме-

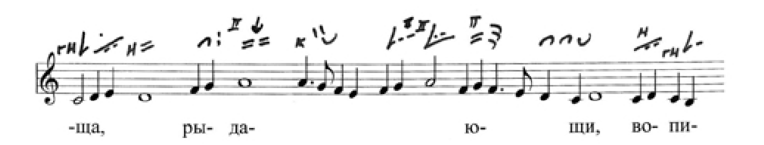
-рть пре- да- де.

Да- ждь ми

се- го стра- нна- го. Е- го-


-же ма- ти


зря- щи на кре- сте ви- ся-


-ща, ры- да- ю- щи, во- пи-

-я- ше и ма- те-

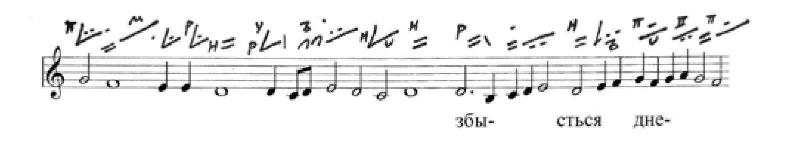
-рьски кри-ча- ше.

Оу- вы мне, ча- до мо- е,

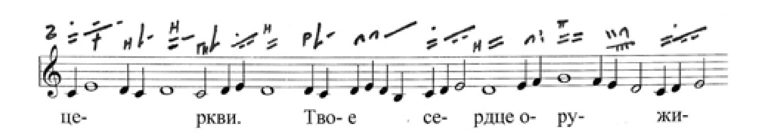
уо- вы мне, све- те мо- й и уо- тро-

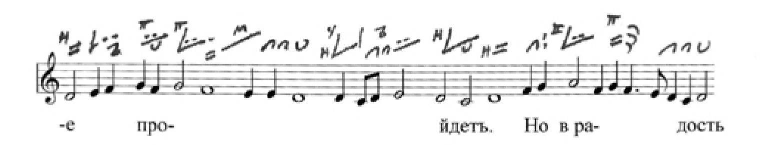
-бо мо- я воз- лю- бле- нна-

-я. Си- ме- онъ бо про- ре- че,

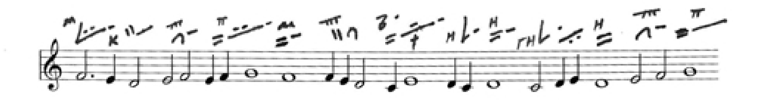

збы- сться дне-

-сь гла-го-лю- ще- е во


це- ркви. Тво- е се- рдце о- ру- жи-


-е про- йдетъ. Но в ра- дость

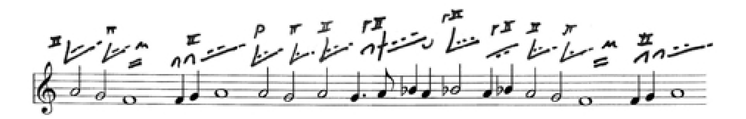
во- скре-се- ни-я тво- е- го пла-



-чь пре-ло-жи. По-кло-ня- ем- ся стра-сте- мъ тво-имъ

Хри-сте, по-кло-ня- е- мся стра-сте- мъ тво-имъ Хри-сте, по- кло-

-ня- е- мся стра- сте- мъ тво- и-



-мъ Хри-сте
и
свя-то-

-му
во-
скре-
се-
ни-
ю.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Вагнер Г.К.* Канон и стиль в древнерусском искусстве. М.: Искусство, 1987. 285 с.

2 *Кириллин В.М.* Панегирическое наследие Пахомия Логофета // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 16–17 / Российская академия наук: Ин-т мировой литературы РАН; отв. ред. М.В. Первушин. М.: [б. и.], 2014. С. 962–1020.

3 *Кириллин В.М.* Равноапостольный Владимир в гомилиях и гимнографии XI–XV вв.: исторические аналогии и эволюция образа // В поисках смысла: опыт интерпретации памятников древнерусской литературы / Ин-т мировой литературы РАН. М.: Языки славянской культуры, 2022. С. 35–68.

4 *Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука, 1986. С. 3–56.

5 *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М.: Наука, 1979. 352 с.

6 *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973. 254 с.

7 *Пиккио Р.* «Плетение словес» и литературные стили православных славян в позднем Средневековье // Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М.: Знак, 2003. С. 633–656.

8 *Пожидаева Г.А.* Духовная музыка славянского Средневековья. М.: Композитор; СПб.: Нестор – История, 2017. 472 с.

9 *Пожидаева Г.А.* Лексикология демественного пения. М.: Знак, 2010. 784 с.

10 *Пожидаева Г.А.* Певческие традиции Древней Руси. Очерки теории и стиля. М.: Знак, 2007. 880 с.

11 *Пожидаева Г.А.* Стилистический подход в изучении региональных традиций позднего русского Средневековья (XVI–XVII вв.) // Вестник музыкальной науки. 2022. Т. 10, № 2. С. 112–118.

12 *Сарабьянов В.Д., Смирнова Э.С.* История древнерусской живописи. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2007. 752 с.

Источники

13 Монастырские напевы XVI–XVII веков / пер. крюкового письма [и предисл.] Г. Пожидаевой. М.: Композитор, 2002. 145 с.

14 Монах Тихон Макарьевский. Ключ разумения / Исследование памятника, расшифровка знаменной нотации Н.В. Мосягиной. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2014. 388 с., ил.

15 *Прохоров Г.М.* Пахомий Серб (Логофет) // Словарь книжников и книжности Древней Руси Л.: Наука, 1989. [Вып. 2]: 2-я половина XIV — XVI в. Ч. 2: Л–Я. С. 167–168.

16 *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб.: Синод. тип., 1908. 314 с.

Рукописи

17 ГИМ. Синодальное певческое собрание. № 195. Конец XVII в.

18 РГБ. Ф. 354. Вологодское собрание. № 144. Середина XVII в.

19 РГБ. Ф. 379. Собрание Д.В. Разумовского. № 18. Последняя четверть XVII в.

20 РГБ. Ф. 379. Собрание Д.В. Разумовского. № 19. Последняя четверть XVII в.

REFERENCES

1 Vagner, G.K. *Kanon i stil' v drevnerusskom iskusstve* [*Canon and Style in Old Russian Art*]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1987. 285 p. (In Russian)

2 Kirillin, V.M. "Panegiricheskoe nasledie Pakhomiia Logofeta" ["Panegyric Legacy of Pachomius Logothetes"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 16–17, RAS: IWL RAS; ed. M.V. Pervushin. Moscow, 2014, pp. 962–1020. (In Russian)

3 Kirillin, V.M. "Ravnoapostol'nyi Vladimir v gomiliiakh i gimnografii XI–XV vv.: istoricheskie analogii i evoliutsiia obraza" ["Equal-to-the-Apostles Vladimir in Homilies and Hymnography of the 11th–15th Centuries: Historical Analogies and the Evolution of the Image"]. *V poiskakh smysla: opyt interpretatsii pamiatnikov drevnerusskoi literatury* [*In Search of Meaning: Experience of Interpreting the Monuments of Old Russian Literature*], IWL RAS. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 2022, pp. 35–68. (In Russian)

4 Likhachev, D.S. "Nekotorye zadachi izucheniia vtorogo iuzhnoslavianskogo vliianiia v Rossii" ["Some Tasks of Studying the Second South Slavic Influence in Russia"]. *Issledovaniia po drevnerusskoi literature* [*Studies in Old Russian Literature*]. Leningrad, Nauka Publ., 1986, pp. 3–56. (In Russian)

5 Likhachev, D.S. *Poetika drevnerusskoi literatury* [*Poetics of Old Russian Literature*]. 3rd ed., rev. Moscow, Nauka Publ., 1979. 352 p. (In Russian)

6 Likhachev, D.S. *Razvitie russkoi literatury X–XVII vekov. Epokhi i stili* [*Development of Russian Literature of the 10th–17th Centuries. Epochs and Styles*]. Leningrad, Nauka Publ., 1973. 254 p. (In Russian)

7 Pikkio, R. "'Pletenie sloves' i literaturnye stili pravoslavnykh slavian v pozdnem Srednevekov'e" ["'Weaving of Words' and Literary Styles of the Orthodox Slavs in the Late Middle Ages"]. *Slavia Orthodoxa: Literatura i iazyk* [*Slavia

Orthodoxa: Literature and Language]. Moscow, Znak Publ., 2003, pp. 633–656. (In Russian)

8 Pozhidaeva, G.A. *Dukhovnaia muzyka slavianskogo Srednevekov'ia* [*Spiritual Music of the Slavic Middle Ages*]. Moscow, Kompozitor Publ.; St. Petersburg, Nestor – Istoriia Publ., 2017. 472 p. (In Russian)

9 Pozhidaeva, G.A. *Leksikologiia demestvennogo peniia* [*Lexicology of demestvenny chant*]. Moscow, Znak Publ., 2010. 784 p. (In Russian)

10 Pozhidaeva, G.A. *Pevcheskie traditsii Drevnei Rusi. Ocherki teorii i stilia* [*Singing Traditions of Old Rus'. Essays on Theory and Style*]. Moscow, Znak Publ., 2007. 880 p. (In Russian)

11 Pozhidaeva, G.A. "Stilisticheskii podkhod v izuchenii regional'nykh traditsii pozdnego russkogo Srednevekov'ia (XVI–XVII vv.)" ["Stylistic Approach in the Study of Regional Traditions of the Late Russian Middle Ages (16th–17th Centuries)"]. *Vestnik muzykal'noi nauki*, vol. 10, no. 2, 2022, pp. 112–118. (In Russian)

12 Sarab'ianov, V.D., and E.S. Smirnova. *Istoriia drevnerusskoi zhivopisi* [*History of Old Russian Painting*]. Moscow, Orthodox St. Tikhon Humanitarian University Publ., 2007. 752 p. (In Russian)

***

Информация об авторе: Галина Андреевна Пожидаева — доктор искусствоведения, профессор, Высшее театральное училище (институт) им. М.С. Щепкина при Государственном академическом Малом театре России, ул. Неглинная, д. 6/2, стр. 1–2, 109012 г. Москва, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0572-4887

E-mail: schepkinskoe@theatre.ru

Information about the author: Galina A. Pozhidaeva, DSc in Arts, Professor, Higher Theatre School (Institute) named after M.S. SHchepkin at the State Academic Maly Theatre of Russia, Neglinnaya 6/2, build. 1–2, 109012 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0572-4887

E-mail: schepkinskoe@theatre.ru

***

Для цитирования: *Пожидаева Г.А.* Атрибуция певческих школ Московской Руси по особенностям музыкального стиля // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 529–560. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-529-560

For citation: Pozhidaeva, G.A. "Attribution of Singing Schools of Moscow Rus' by the Features of Musical Style." *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 529–560. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-529-560

МЕДИЕВИСТИКА
И
ЛИТЕРАТУРА
НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-563-580
https://elibrary.ru/QQUHUW

О.И. Федотов

ТРОЯН В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» И СОНЕТАХ АЛЕКСАНДРА КОНДРАТЬЕВА

Статья написана при поддержке Российского научного фонда, проект № 28-23-00545 «Сонет и сонетные ассоциации в русской поэзии XIX–XXI вв.»

Аннотация: Статья посвящена сравнительному анализу гипотетического образа Трояна в «Слове о полку Игореве» и цикле сонетов Александра Кондратьева «Славянские боги» (1936). Хорошо разбираясь в различных интерпретациях этого загадочного образа медиевистами, поэт отдал безоговорочное предпочтение мифологическому направлению. Вдохновляющим примером для него стала книга Петра Бутурлина «Сонеты» (1895). За двадцать лет проживания в волынском городе Дорогобуж Кондратьев изучил местные легенды как в их фольклорном бытовании, так и в изложении польских авторов Яна Длугоша (XV в.) и Александра Брюкнера (своего современника). Анализ трех сонетов Кондратьева «Земля I», «Земля II» и «Троян» показал, что, несмотря на отсутствие прямых заимствований из «Слова о полку Игореве», их автор не отрекался от древних славянских богов, а попытался извлечь из языческой мифологии свойственную ей яркую образную пластику, щедро дополнив ее собственной поэтической фантазией.

Ключевые слова: «Слово о полку Игореве», сонеты, Троян, Петр Бутурлин, Александр Кондратьев.

Oleg I. Fedotov

A TROYAN IN *THE TALE OF IGOR'S CAMPAIGN* AND THE SONNETS OF ALEXANDER KONDRATIEV

Acknowledgements: The article was completed with the support of the Russian Science Foundation, project no. 28-23-00545.

Abstract: The article examines a comparative analysis of the hypothetical image of Troyan in *The Tale of Igor's Campaign* and Alexander Kondratiev's

sonnet cycle *Slavic Gods* (1936). Being well versed in various interpretations of the mysterious image by Medievalists, the poet gave unconditional preference to the mythological direction. An inspirational example for him was the book of Pyotr Buturlin *Sonnets* (1895). During the period of 20 years of residence in the Volyn city of Dorogobuzh, Kondratiev studied local legends both in the folklore existence and in the presentation of Polish authors Jan Dlugosh (15 c.) and Alexander Brückner (his contemporary). An analysis of Kondratiev's three sonnets *Earth I*, *Earth II* and *Troyan* showed that despite the absence of direct borrowings from *The Tale of Igor's Campaign*, the author did not renounce the old Slavic gods, but tried to extract from pagan mythology inherent in it bright figurative plasticity, generously supplementing it with his own poetic fantasy.

Keywords: The Tale of Igor's Campaign, sonnets, Troyan, Pyotr Buturlin, Alexander Kondratiev.

Особую разновидность вольных переложений и вариаций по мотивам «Слова о полку Игореве» составляют более или менее близкие ему интерпретации, выполненные, казалось бы, в совершенно неорганичной для древнерусской словесности XII века жанрово-строфической форме... сонетов. Впрочем, почему не органичной? «Слово» и сонет практически ровесники: рождение сонета в итальянской литературе, как принято считать, приходится на промежуток между 1210–1220 гг., а уровень художественного совершенства того и другого вполне сопоставим. В этот же период давнюю идею, изложенную еще в «Началах» Евклида, о пропорции золотого сечения, оказавшейся свойственной сонету и в еще большей степени, как выяснится впоследствии, венку сонетов, реанимировал итальянский математик Леонардо Пизанский (Фибоначчи). В наше время ее типологически связали с сонетом Юрий Линник [27, с. 43 и след.] и со «Словом о полку Игореве» Андрей Чернов [15, с. 151–153].

Форма сонетов, понятное дело, служила в основном для лирических или лироэпических медитаций по мотивам «Слова о полку Игореве». Таковы сонеты Петра Бутурлина о языческих богах, потеснивших в поэме христианские мотивы, сонет Максимилиана Волошина «Гроза» из цикла «Киммерийские сумерки» [12; 10], сонеты Александра Кондратьева, посвященные тем же славянским языческим богам [13; 19], сонетный цикл Владимира Пальчикова (Элистинского) «Поэт полка Игорева» и др. [11]

Самый первый опыт обращения к сонетной форме в связи с мотивами «Слова о полку Игореве» принадлежит Петру Бутурлину,

посвятившему несколько циклизующихся между собой сонетов славянским богам, в числе которых упомянуты Перун, Мать Сыра Земля, Мерцана, Лад, Даждьбог, Ярило, Велес, Стрибог и Троян. Скромное имя Бутурлина Игорь Северянин назвал среди корифеев отечественной сонетистики:

Петрарка, и Шекспир, и Бутурлин
(Пусть мне простят, что с гениями рядом
Поставил имя скромное парадом…)
Сонет воздвигли на престол вершин.
[28, с. 621]

Языческий пантеон славянских богов в цикле сонетов Петра Бутурлина представлен значительно шире и гораздо подробнее, нежели в «Слове о полку Игореве». Очевидным образом, генетически он был связан не столько с выдающимся памятником древнерусской литературы, сколько с изучением специальных мифологических источников, в том числе и античных. С другой стороны, синтезируя мифологические образы и их отражение в «Слове о полку...», Петр Бутурлин оставался поэтом, активно осваивающим столь привлекательную для него жанрово-строфическую форму сонета. Конечно же, помимо своего личностного отношения к каждому из трактуемых им языческих божеств, он стремился придать им черты, свойственные земным людям, по образу и подобию которых они испокон веков создавались. Как первопроходец, он ввел в традицию некоторые характерные приемы, например, самопрезентацию, автохарактеристику персонажей, как это принято в древних мемориальных надписях и ролевой лирике: «Я — Мать Сыра Земля! Я гроб и колыбель!..» [23, с. 24][1], «Я — Велес — мирный бог. Меж спящих стад дозором...» [23, с. 25]. Если Бутурлин применил этот прием лишь в двух сонетах, у его продолжателей он превратился в стереотип. Самым активным и талантливым продолжателем заложенных Бутурлиным традиций стал его младший современник Александр Кондратьев.

Об этом явно недооцененном поэте Серебряного века Александр Блок отозвался в высшей степени комплементарно: «Кондратьев уди-

[1] Своеобразным обрамлением, с перестановкой полустиший, зачин откликается в сонетном замке: «Я — гроб и колыбель! Я — Мать Сыра Земля!» [23, с. 24].

вительный человек. <…> Он — совершенно целен, здоров, силен инстинктивной волей; всегда в пределах гармонии, не навязывается на тайну, но таинственен и глубок. Он — страна, после него душа очищается — хорошо и ясно» [22, с. 84]. В юные годы будущий поэт учился в 8-й петербуржской гимназии в то время, когда в ней директорствовал И.Ф. Анненский. Хотя после поступления в университет ему пришлось изучать юриспруденцию, а не филологию, изначально он превосходно знал мифологию в ее классическом, античном варианте. Большое впечатление на него произвели вышедшие в 1891 и 1895 гг. (посмертно) книги Бутурлина «Двадцать сонетов» (Киев, 1891) и «Сонеты» (Киев, 1895), переключившие его творческие интересы на славянскую мифологию.

В дальнейшем судьба распорядилась так, что Кондратьев переселился в имение своей жены в Дорогобуже близ Ровно на Волыни, где ему пришлось прожить два десятилетия, с 1919 по 1939 гг. За это время он изучил местные предания как в фольклорном их бытовании, так и в изложении польских[2] ученых: каноника XV в. Яна Длугоша по его 12-томной «Истории Польши» на латинском языке, частично переведенной на русский, и современного ему исследователя Александра Брюкнера по двум его работам о славянской и польской мифологии[3]. Недаром среди волынских знакомых он прослыл авторитетным «специалистом по языческим богам и <...> чертям» [2, с. 311–316].

В 1936 г. Кондратьев выпустил книгу под названием «Славянские боги», структуру и основной пафос которой лапидарно охарактеризовал автор предисловия к новейшему ее переизданию в составе сборника «Боги минувших времен» (2001) Вадим Крейд: «Эта книга — галерея сверхъестественных автопортретов. Каждый из героев ее, начиная с бога-прародителя Сварога и кончая демонами сна, произносит монолог длиной в 14 сонетных строк, и в этом сжатом объеме умещаются выразительные черты каждого из представленных в сборнике сверхъестественных существ» [25, с. 30].

Кстати, и сам поэт в предисловии к «Славянским богам» высказывает несколько концептуальных идей, во многом проясняющих

[2] С 1921 по 1939 гг. Ровно с прилегающими к нему территориями находился в составе Волынского воеводства Польши.

[3] Mitologia słowiańska (1918) и Mitologia polska (1924). См.: [20].

избранную им поэтическую стратегию. Мифологию, как ему представляется, создают не только жрецы, но и в не меньшей степени художники и поэты. Из-за расхождений в интерпретации славянских божеств (их числа, происхождения, имен, функций, внешнего вида и атрибутов) российским поэтам в произведениях соответствующей тематики часто «случалось и случается порою впадать в ошибки». По этой причине «почти все славянские божества, не упомянутые средневековыми летописцами, а отчасти даже и упомянутые ими, взяты в настоящее время учеными под сомнение. Часть их признана вовсе не существовавшей, а части приписывается чужеземное происхождение (хотя как в эллинской, так и германской мифологиях существовали бессмертные, заимствованные у соседних народов» [25, с. 203]. Вследствие всего этого поэт предпринимает попытку «воскресить» редуцировавшиеся образы, восстановить по имеющимся в его распоряжении осколкам «божественные лики славянского пантеона» [25, с. 204].

Наименее востребованным в пантеоне «Славянских богов», хотя и первым упомянутый в «Слове», оказался самый загадочный из них — Троян.

В «Слове о полку Игореве» Троян упоминается четыре раза в форме притяжательного прилагательного «троянь». Оно сочетается с «тропой», через которую «рыщет» Боян [31, с. 6], с давними «веками», после которых миновали годы Ярослава и походы Олега Святославича [31, с. 14–15], с «землей», на которую «въстала обида въ силахъ Дажь-Божа внука» [31, с. 19], и еще раз с веком, седьмым по счету, видимо, после Трояна, когда Всеслав Полоцкий «връже <…> жребiй о дѣвицю себѣ любу» [31, с. 35].

Применительно к нашей теме нет особой нужды рассматривать необозримое множество исследований медиевистов, пытавшихся в течение двух с лишним веков разгадать, кто же или что же скрывается за этими таинственными прилагательными. Достаточно сослаться на обзорные статьи Л.В. Соколовой [8, с. 325–362; 32, с. 131–137], в которых четко обозначены пять основных направлений: 1) историческое, подразумевающее под именем Трояна какую-то историческую личность, город или страну, 2) мифологическое, полагающее, что Троян — общеславянское божество, олицетворение солнца, луны, зимы, войны, потустороннего мира, зла, ночи, тьмы и т. п., 3) абстрактное или метафорическое направление, сторонники которого абстрагиру-

ются от конкретного носителя имени Троян, усматривая под производными от него прилагательными обобщенную метафору, эпитет либо абстрактное понятие, связанное с числительным «три», 4) компилятивное, компромиссно объединяющее две или даже все три вышеназванные точки зрения, и 5) негативное направление, сторонники которого сомневаются в том, что само это слово сохранилось в дошедшей до нас рукописи в неискаженном виде[4].

Конечно, для нас, как и для Кондратьева, актуальнее всего мифологическая концепция, сторонники которой мыслили под Трояном древнее языческое божество с весьма многообразными функциями, хотя и она имела немало уязвимых позиций как с хронологической, так и с географической точки зрения, т. е. по ареалу распространения культа [8, с. 325–363]. По мнению В.Н. Топорова, «Троян в “Слове” связан как с мифологемой пространства, так и с мифологемой времени: “века Трояни” — обозначение языческой эпохи и времени княжения первых русских князей-героев <…>, седьмой (последний) век Трояна относится к правлению Всеслава Полоцкого (11 в.) последнего мифологизированного князя-оборотня...» [33, с. 538; 9].

Обращаясь к Бояну, риторически понуждая его воспеть поход князя Игоря на Половецкую землю, автор «Слова» называет его «соловьем», имея в виду творческое воображение поэта, которое не знает пределов. То он скачет по мысленному древу, напоминающему скандинавский Мировой Ясень Иггдрасиль, соединяющий Небо и Землю, «летая умомъ подъ облакы», обнимая славу всей отраженной в его творении эпохи и, что для нас особенно важно, рыща по тропе Трояна «чресъ поля на горы», т. е., как считал Д.С. Лихачев, «преодолевая огромные расстояния» [30, с. 367].

Во второй раз определение «Трояни», сопровождая подлежащее «века», обозначает, скорее всего, известную хронологическую веху — время язычества, наряду с «годами Ярослава» и «походами Олега Святъславича». Попутно тем самым уточняется хронологический

[4] В одной из последних работ, освещающих эту сложную и вряд ли разрешимую проблему, в статье В.И. Максимова «Века Трояновы и время Бусово» в “Слове о полку Игореве”» предлагается еще одна версия толкования четырех прилагательных, обозначающих, по мнению автора, временную протяженность в женском роде — «троянь» — как временной промежуток правления «триувирата» (князя Олега Вещего, юного Игоря и его жены Ольги) [7, с. 708].

аспект предыдущего объединения «славы» обеих половин «сего времени».

Удивительно поэтично вписалось имя Трояна в следующий фрагмент памятника, где оно объединяется с именами еще двух мифологических персонажей Дажбога и Девы-Обиды. В переводе Д.С. Лихачева на современный русский язык эта тирада звучит так: «Встала Обида в войсках Даждьбожа внука, вступила девою на землю Трояню, вплескала лебедиными крылами на синем море у Дона; плеща, прогнала времена изобилья» [30, с. 77]. Как тут не вспомнить о типологически, а возможно и генетически, близких строках Гомера:

Богиня могучая все совершила,
Дщерь громовержца, Обида, которая всех ослепляет,
Страшная; нежны стопы у нее: не касается ими
Праха земного; она по главам человеческим ходит,
Смертных язвя; а иного и в сети легко уловляет.
Древле она ослепила и Зевса, который превыше
Всех земнородных и всех небожителей...

[24, с. 325]

Как видим, у Гомера Обида (Ата) — богиня, дочь Зевса, пластичное олицетворение абстрактного чувства, персонификация ссор и раздора. Но наименование «Обида» в оригинальном греческом тексте отсутствует. Его, видимо, не без влияния «Слова», привнес в русский перевод Н.И. Гнедич. Если допустить, что автор «Слова» прямо или косвенно знал о творчестве Гомера[5], то он существенно переосмыслил этот образ и, вписав его в единый орнитологический ряд, придал ему русский колорит и политическую злободневность[6]. Для актуали-

[5] Как знал о нем, допустим, Климент Смолятич, который излагал «от омира и от аристоля и от платона, иже во елиньских нырехъ славие беша», или инок Феодосий, считавший, что «еже от греческого словеньскы переложити <…> — учившимися от млад ногот омирьскиим и риторскыим книгам, таково есть дело». Подробнее см.: [18, с. 197–198; 16; 17, с. 12–28].

[6] Приблизительно так же поступил М. Волошин в сонете «Гроза» из цикла «Киммерийские сумерки», завершив его чрезвычайно экспрессивным символическим аккордом: Дева-Обида раскинула свое крыло «над гневным Сурожем и пенистым Азовом». Подробнее см.: [12].

зации центрального концепта произведения необходимо было подчеркнуть, что трагическая гибель дружины Игоря могла быть предотвращена, если бы прекратились внутренние «которы», если бы, объединившись, князья-соколы дружно изгнали враждебных птиц, не давая своего гнезда — родной земли — в обиду. Что же касается конкретно «земли Трояни», это словосочетание в данном контексте, скорее всего, синонимично «земле Русской».

И, наконец, последнее упоминание Трояна, также связанное с хронологическим рядом: «На седьмом веке Трояна кинул Всеслав жребий о девице ему милой» [30, с. 85]. Текст «Слова», начиная с этой фразы и до зловещей Бояновой «припевки», звучащей как приговор: «Ни хытру, ни горазду суда Божіа не минути!» [30, с. 38], некоторые исследователи склонны считать поэмой в поэме, «песнью о Всеславе» [14, с. 183–198; 3, с. 157–226; 6; 21]. Так или иначе в отрывке, посвященном Всеславу, поэт размышляет о судьбе князя-чародея. Брошенный им судьбоносный жребий представляется, с одной стороны, фатальным выбором пути (под «дѣвицею себѣ любой», как полагают медиевисты, скорее всего, имелось в виду его семимесячное киевское княжение), с другой — оборотничеством, которое в архаических воззрениях подсудно высшему суду[7]. Отсюда — двоякое отношение поэта к полоцкому князю: являясь одним из активных участников кровопролитных междоусобиц, Всеслав осуждается, но, будучи легендарно-эпическим героем, находит сочувствие и оправдание. «Неприкаянный князь, мечущийся, как затравленный зверь, хитрый, "вещий", но несчастный неудачник: перед нами исключительно яркий образ князя-вотчинника, князя периода феодальной раздробленности Руси», — так емко охарактеризовал Всеслава-чародея Д.С. Лихачев [5, с. 101].

Кроме «Слова о полку Игореве», Троян упоминается в апокрифическом переводе с греческого источника «Хождении Богородицы по мукам» в одном ряду с другими языческими божествами славян —

[7] В том случае, если речь идет о христианском Боге, фраза эта, вероятнее всего, результат позднейшей интерполяции, как и все остальные христианские мотивы языческого по существу памятника. То, что «Слово» дошло до нас в одном-единственном списке, меньше всего свидетельствует о его непопулярности: неприемлем был мощный дух Бояновой образности, не исключающий, а предполагающий упоминание о развенчанных, но не забытых языческих богах.

Хорсом, Велесом и Перуном, а также фигурирует в фольклоре, особенно у южных славян в причудливых анималистических обличиях. В сербских народных сказках Троян представлен то как царь, у которого отросли козлиные уши[8], то как трехглавый змей, у которого одна голова пожирает рыб, другая — зверей, а третья — людей. Можно предположить, что это хтоническое чудище тождественно или по крайней мере родственно популярному в мифологии балтийских славян Триглаву[9], головы которого символизировали надземное царство (небо), подземное царство (преисподнюю) и срединное царство (землю).

Если в «Слове о полку Игореве» загадочный бог (вернее связанные с ним атрибуты хронотопа: *тропа*, *земля* и дважды *вéка́*) называется четырежды, то в книге Кондратьева он обосновался в трех соседних сонетах «Земля I», «Земля II» и собственно «Троян».

Сонет, как известно, не только жанровая, но и строфическая форма. Поэтому он может амбивалентно функционировать как в одиночном виде, так и в циклических ассоциациях, от минициклов в 2–3 сонета до самых крупных строфических образований, типа сюит, венков, корон, тиар, поэм, повестей, романов, книг сонетов и даже таких монстров, как «Дыядэмная споведзь» («вянок вянкоў вянкоў санетаў»), в исполнении, например, на белорусском языке Софьи Шах [26]. В случае со «Славянскими богами» Кондратьева речь, видимо, должна идти о книге, включающей в себя 69 сонетов, которая, в свою очередь, содержит циклизующиеся внутри нее сонетные ассоциации по персоналиям. Таковы, в частности, три сонета с 12-го по 14-й, повествующие о закономерном чередовании времен года, одним из главных субъектов которого является загадочный Троян.

[8] Сербская народная сказка «У царя Траяна козлиные уши!» / пер. Н. Дмитриева.

[9] А.Н. Афанасьев, рассматривавший Трояна «воплощением ночного мрака и туманов», склонен был отождествлять его с Триглавом [1, с. 65, 69, 133]. С ним полемизировал А.А. Котляревский, считавший Трояна римским императором, а слово Триглав всего лишь прозвищем идола [4, с. 13–14]. Кстати, Триглаву Кондратьев посвятил отдельный сонет «Щетинский Триглав». Как и Троян, он, «Предвечной Ночи сын», имеет три головы, а четвертую, которую ему отрубил Перун, весь день держит «за длинные рога». В авторском примечании сказано: «Божество, лики которого соответствуют фазам луны. Черная масть коня указывает на ночной характер этого бога. Храм подробно описан Оттоном Бамбергским» [25, с. 233].

Рассмотрим их как миницикл-тройчатку:

Земля I (aBBaaBBaCddCdC)

Земля прекрасная, | любовница богов; ЯЯП|ЯПЯ
Для каждого из них | меняешь ты наряды. ЯПЯ| ЯЯЯ
Лишь пробудят тебя | весной Дажбога взгляды, ПЯЯ| ЯЯЯ
Ты сбрасываешь свой | белеющий покров ЯПЯ| ЯПЯ
И ризой в зелени | пестреющих цветов ЯЯП| ЯПЯ
Пленяешь божий взор. | Веленьям властным Лады ЯЯЯ| ЯЯЯ
Покорная, любви | вкушаешь все отрады ЯПЯ| ЯЯЯ
С небесным юношей. | Но вот из облаков ЯЯП| ЯЯЯ
Златобородый царь | свой лик покажет смелый ПЯЯ| ЯЯЯ
И страсти молнией | нежданно опалит, ЯЯП| ЯПЯ
И для Перуна ты | приемлешь новый вид — ПЯЯ| ЯЯЯ
Убранства желтые, | как нивы колос спелый. ЯЯП| ЯЯЯ
А там зима идет, | и стан твой вновь обвит ЯЯЯ| ЯЯЯ
Для князя сумрака | одеждой снежно-белой. ЯЯП| ЯЯЯ

Земля II (aBBaaBBacDDccD)

Пусть этот истукан | тяжел и неуклюж, ЯПЯ| ЯПЯ
Но ты почти его, | о путник чужестранный! ЯЯЯ| ЯПЯ
Я — Мать-Сыра-Земля. | Ко мне стрелой багряной ЯЯЯ| ЯЯЯ
Из тучи вспыхнувшей | Перун слетал, как муж. ЯЯП| ЯЯЯ
Покинутая им | на время зимних стуж, ЯПЯ| ЯЯЯ
Я в сон погружена. | Покров мой белотканный ЯПЯ| ЯПЯ
Тревожит лишь Троян | рукою нежеланной. ЯПЯ| ЯПЯ
Бог этот издавна | мне и не мил и чуж, СЯП| ПЯЯ
И жуткой страсть его | мне кажется во сне… ЯЯЯ| ЯПЯ
Под лаской Дажбога| я открываю очи; ЯЯП| ЯЯЯ
Люблю его, и прочь | летят виденья ночи… ЯЯЯ| ЯЯЯ
Но краток наш союз.| Передаю Весне, ЯЯЯ| ПЯЯ
Любимой дочери, | — любимца. Дажбог с ней ЯЯП| ЯЯЯ
Недолго счастлив. Их | союз еще короче. ЯЯЯ| ЯЯЯ

Троян (aBBaaBBaCCdCdd)

Земля, ты солгала! | Ужели лишь во сне, ЯПЯ| ЯПЯ
Без чувства и без сил, | лишенная сознанья, ЯПЯ| ЯПЯ
Ты делишь страсть мою, | и на мои желанья, ЯЯЯ| ПЯЯ
Холодная, ничем | не отвечаешь мне?! ЯПЯ| ПЯЯ
Нет! В ночи летние, | со мной наедине, СЯП| ЯПЯ
Еще горячая | от Солнцева лобзанья, ЯЯП| ЯПЯ
О, Ненасытная, | какие ты признанья, ПЯП|ЯЯЯ
Смотря в лицо мое, | шептала в тишине! ЯЯЯ| ЯПЯ
Кто не пускал меня, | когда уж все живое ПЯЯ| ЯЯЯ
Вставало ото сна?! | И око огневое, ЯПЯ| ЯПЯ
Даждьбогово, меня | завидя над тобой, ЯПЯ| ЯПЯ
Сверкнуло яростью... | Тут ухо восковое ЯЯП| ЯПЯ
Мое растаяло, | и, не решась на бой, ЯЯП| ПЯЯ
Я со стыдом с небес | сбежал, как вор ночной. ПЯЯ| ЯЯЯ
[25, с. 216–218]

Как видим, в единый сюжетный комплекс органично увязаны три мифологических эпизода, но излагаются они не одинаково. В I сонете к персонифицированной Земле обращается абстрагированный лирический субъект. Конечно, это обращение далеко не аналогично тому, которое мы видели в «Слове о полку Игореве»: «О Руская земле! Уже за шеломянемъ еси!» — дважды рефреном [31, с. 11–12] или в «Слове о погибели Русской земли...»: «О, свѣтло свѣтлая и украсно украшена, земля Руськая! И многыми красотами удивлена еси...» [29, с. 130]. Разница не только в адресантах, но и в адресатах: одно дело общаться с богиней, другое — с Родиной, хотя глубинное генетическое родство все же сохраняется. Здесь же намечается логика образных метаморфоз олицетворенной Земли — поочередной «любовницы богов», для каждого из которых она меняет свои наряды. В поэтической интерпретации смены времен года Земля пробуждается весной от взглядов Дажбога, сбрасывает «свой белеющий покров / И ризой в зелени пестреющих цветов» пленяет «божий взор. / Веленьем властным Лады / Покорная...», вкушает все отрады любви «с небесным юношей» Ярилой. Затем «из облаков» являет свой лик «златобородый царь» и нежданно опаляет земную богиню «молнией страсти»; иными слова-

ми, с приходом осени наступает черед Перуна, для которого Земля «приемлет новый вид — / Убранства желтые, как нивы колос спелый». С наступлением зимы ее стан «вновь обвит / Для князя сумрака одеждой светло-белой» [25, с. 216]. Иными словами, в «Земле I» Троян присутствует косвенным образом как «князь сумрака».

Любовные переживания Земли в процессе сезонного (и суточного) кругооборота проясняются с учетом всех элементов системы, т. е. в контексте книги сонетов в целом. Из предшествующего сонета «Лад-хлад» выясняется, что зимой ее властелином становится «не пастушок с свирелью и в лаптях / И не вздыхатель <…> смиренный и покорный», а Лад, под «необорной», «властною десницей» которого «Земля смиряется, богинь объемлет страх». Сам Перун не осмеливается противостоять ему. Один лишь Стрибог ведет с ним «бесплодный, хоть и упорный» спор за власть [25, с. 213]. Но это со слов самого Лада...

Зачин «Земли II» производит довольно странное, двойственное впечатление. С одной стороны, он выглядит как продолжение предшествующего сонета, в конце которого является «Князь сумрака в одежде светло-белой», и этой фразой повествование резко обрывается. С другой стороны, при отсутствии кавычек обращение к «путнику чужестранному» вполне можно расценить как начало прямой речи «Матери — Сырой Земли», которая, начиная с 3-го стиха, дает себе развернутую самохарактеристику. Богиня признается, что к ней «стрелой багряной / Из тучи вспыхнувшей Перун слетал. Как муж», после чего, «покинутая им на время зимних стуж», она погружается в сон. В эту пору ее «белотканый покров» «тревожит лишь Троян рукою нежеланной». Он ей «не мил и чуж», а его страсть к ней кажется ей жуткой даже во сне. Имя Трояна, при первом появлении, лаконично комментируется самим автором в сноске: «Лунного происхождения бог, по ночам обнимающий землю» [25, с. 217].

Полную характеристику — тоже самому себе — Троян дает в заключительном сонете тройчатки, открывающемся полемическим возражением предмету его сумеречной страсти. Оказывается, Троян искушает Землю своей постылой любовью не только в зимние месяцы, соперничая с Ладом-Хладом, но и «в ночи летние», вызывая ревнивую ярость Дажбога. Любопытна ссылка по поводу «воскового уха»: «По болгарской легенде, носимое Трояном, вероятно, взамен отрубленно-

го кем-то из богов. Ухо — это месяц, тающий при появлении Солнца» [25, с. 218]. Может быть, в очень опосредованном виде здесь отразился древнегреческий миф о гибели сына Дедала Икара.

Как видим, для интерпретации Трояна Кондратьев воспользовался в основном южнославянскими источниками: смутные предания о мифическом царе, погибшем от солнечных лучей, породили мотив соперничества ночного божества «лунного происхождения» с сугубо дневным — солнечным. Прямых перекличек с образом этого бога в «Слове о полку Игореве», т. е. с «Трояновыми тропами», «Трояновой землей» и «Трояновыми веками», в его сонетах не прослеживается, хотя совершенно проигнорировать их он тоже не мог.

Как и автор «Слова», он не отрекся от древних славянских богов, а постарался извлечь из языческой мифологии свойственную ей яркую образную пластику, дополнив ее собственной поэтической фантазией.

Видимо, с одной стороны, все доступные и известные ему трактовки медиевистов он отверг как не заслуживающие доверия. С другой стороны, то, что этот бог получил в его книге обстоятельную персональную характеристику, можно считать лишним доводом в пользу реального существования его культа в эпоху создания «Слова» и обоснованности соответствующих интерпретаций в Слововедении.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М.: Изд-е К. Солдатенкова, 1865. Т. 1. 798 с.

2 *Бохан Д.* Мифотворчество А.А. Кондратьева // *Кондратьев А.* На берегах Ярыни. Рівне: Волинські обереги, 2006. С. 311–316.

3 *Грушевский М.С.* Історія української літератури. Київ; Львів: [б. и.], 1923. Т. 2 (Ч. 1, кн. 2). С. 157–226.

4 *Котляревский А.А.* Троян: Материалы для археологического словаря // Древности: Труды Московского археологического общества. 1865. Т. 1. Вып. 1. С. 13–14.

5 *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л.: Худож. лит., 1978. 352 с.

6 *Ляцкий Е.А.* Слово о полку Игореве. Повесть о князьях Игоре, Святославе и исторических судьбах Русской земли: Очерк из истории древнерусской литературы. Композиция, стиль. Praha: Slovansky ustav, 1934. 233 с.

7 *Максимов В.И.* Века Трояновы и время Бусово в «Слове о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 15 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 706–719.

8 *Соколова Л.В.* Троян в «Слове о полку Игореве»: (Обзор существующих точек зрения) // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1990. Т. 44. С. 325–362.

9 *Топоров В.Н.* Неомифологизм в русской литературе начала XX века: Роман А.А. Кондратьева «На берегах Ярыни». Trento: Vevzlin, 1990. 326 с. (Eurasiatica: Quaderni del Dip. di studi eurasiatici / Univ. degli studi di Venezia.)

10 *Федотов О.И.* О солярных образах в «Слове о полку Игореве» и сонетах Петра Бутурлина // Литература Древней Руси и Нового времени. Материалы XI конференции «Древнерусская литература и литература Нового времени, посвященной памяти Николая Ивановича Прокофьева». Москва, 3–4 декабря 2020 г. / под общ. ред. Н.В. Трофимовой. М.: Электронное издание сетевого распространения, 2021. С. 187–200.

11 *Федотов О.И., Шелемова А.О.* Боян и «Поэт полка Игорева» в одноименном цикле сонетов Владимира Пальчикова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2017. № 1. С. 66–75.

12 *Федотов О.И., Шелемова А.О.* Гроза над «землёй незнаемой» (сонет М. Волошина «Гроза» из цикла «Киммерийские сумерки» и «Слово о полку Игореве») // Русь-Россия и Великая Степь: Восьмые Крымские Пушкинские международные чтения. Крым, Новый Свет – Перекоп, 13–19 сент. 1998: Материалы / редкол.: В.П. Казарин (отв. ред.) и др. Симферополь: [б. и.], 1999. С. 170–175.

13 *Федотов О.И., Шелемова А.О.* Троян в «Слове о полку Игореве» и «Славянских богах» Александра Кондратьева // Вестник Крымских литературных чтений. Симферополь: [б. и.], 2009. С. 211–217.

14 *Франко І.* Історія української літератури // *Франко І.Я.* Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1983. Т. 40. С. 183–190.

15 *Чернов А.* Хроники изнаночного времени. М.: Вита Нова, 2006. 840 с.

16 *Шелемова А.О.* Мог ли автор «Слова о полку Игореве» излагать от Гомера? // Славян. літ. у кантэксце сусвет.: Матэрыялы V Міжнар. навук канф., прысвеч. 80-годдзю Бел. дзярж. ун-та (Мінск, 16–18 кастр. 2001 г.): у 3 ч. Мн., 2001. Ч. 3: Русская литература в контексте мировой. Достоевский и мировой литературный процесс. С. 159–168.

17 *Шелемова А.* «Слово о полку Игореве» и... Опыт интертекстуального анализа. London: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012. 172 с.

18 *Шелемова А.О.* «Слово о полку Игореве»: поэтика пространства и времени. М.: Прометей, 2000. 247 с.

19 *Шелемова А.О., Федотов О.И.* Славянские боги А. Кондратьева в интертексте «Слова о полку Игореве» и сонетного цикла П. Бутурлина (Стрибог) // Алек-

сандр Кондратьев. Исследования, материалы, публикации. Ровно: Гедеон-Принт, 2010. Вып. 2. С. 101–114.

20 *Brückner A*. Mitologia słowiańska i polska. Warszawa: PWN, 1985. 383 s.

21 *Franko I*. Beiträge zur Quellenkritik einigeraltrussischen Denkmäler // AfslPh. 1907. Bd. 19. S. 299–304.

Источники

22 *Блок А*. Записные книжки 1901–1920. М.: ГИХЛ, 1965. 663 с.

23 *Бутурлин П*. Сонеты. Киев: Тип. Г.Л. Фронцкевича, 1895. 58 с.

24 *Гомер*. Илиада. Одиссея. М.: Худож. лит., 1967. 766 с.

25 *Кондратьев А*. Боги минувших времен. М.: Молодая гвардия, 2001. 320 с.

26 *Котляров И*. Воплощение мифа // Литературная газета. 02.12.2022. URL: https://lgz.ru/neformat/voploshchenie-mifa/ (дата обращения: 12.05.2022).

27 *Линник Ю*. ΣΤ΄ΕΦΑΝΟΣ. Венок сонетов. Петрозаводск: Verso, 2014. 340 с.

28 *Северянин И*. Собр. соч.: в 5 т. СПб.: Logos, 1995. Т. II. 706 с.

29 Слово о погибели Русской земли // Памятники литературы Древней Руси: XIII век / вступ. ст. Д.С. Лихачева; общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. М.: Худож. лит., 1981. С. 130–131.

30 Слово о полку Игореве: [Сборник / сост., подгот. текстов и примеч. Л.А. Дмитриева; вступ. ст. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева]. Л.: Сов. писатель: Ленингр. отд-ние, 1990. 399 с. (Б-ка поэта. Осн. М. Горьким в 1931 г. Малая сер. 4-е изд.)

31 Слово о полку Игореве // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: в 5 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 1. С. 9–14.

32 *Соколова Л.В.* Троян в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: в 5 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 5. С. 131–137.

33 *Топоров В.Н.* Троян // Мифологический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1990. С. 538.

REFERENCES

1 Afanas’ev, A.N. *Poeticheskie vozzreniia slavian na prirodu: Opyt sravnitel’nogo izucheniia slavianskikh predanii i verovanii, v sviazi s mificheskimi skazaniiami drugikh rodstvennykh narodov* [*Poetic Views of the Slavs on Nature: An Experience of a Comparative Study of Slavic Traditions and Beliefs, in Connection with the Mythical Tales of Other Kindred Peoples*], vol. 1. Moscow, Izdanie K. Soldatenkova Publ., 1865. 798 p. (In Russian)

2 Bokhan, D. “Mifotvorchestvo A.A. Kondrat’eva” [“Myth-making by A.A. Kondratiev”]. *Na beregakh Iaryni* [*On the banks of Yaryn*], A. Kondrat’ev. Rivne, Volins’ki oberegi Publ., 2006, pp. 311–316. (In Russian)

3 Grushevskii, M.S. *Ictoriia ukraïns’koï literature* [*History of Ukrainian literature*], vol. 2 (part 1, book 2). Kiïv, L’viv, 1923, pp. 157–226. (In Ukrainian)

4 Kotliarevskii, A.A. “Troian: Materialy dlia arkheologicheskogo slovaria” [“Troyan: Materials for an Archaeological Dictionary”]. *Drevnosti: Trudy Moskovskogo arkheologicheskogo obshchestva* [*Antiquities: Proceedings of the Moscow Archaeological Society*], vol. 1, issue 1, 1865, pp. 13–14. (In Russian)

5 Likhachev, D.S. *‘Slovo o polku Igoreve’ i kul’tura ego vremeni* [*‘The Tale of Igor’s Campaign’ and the Culture of His Time*]. Leningrad, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1978. 352 p. (In Russian)

6 Liatskii, E.A. *Slovo o polku Igoreve. Povest’ o kniaz’iakh Igore, Sviatoslave i istoricheskikh sud’bakh Russkoi zemli: Ocherk iz istorii drevnerusskoi literatury. Kompozitsiia, stil’* [*The Tale of Igor’s Campaign. The Tale of Princes Igor, Svyatoslav and the Historical Destinies of the Russian Land: An Outline from the History of Old Russian Literature. Composition, style*]. Praha, Slovansky ustav Publ., 1934. 233 p. (In Russian)

7 Maksimov, V.I. “Veka Troianovy i vremia Busovo v ‘Slove o polku Igoreve’.” [“The Troyanov Centuries and the Time of Busovo in ‘The Tale of Igor’s Campaign’.”]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 15, IWL RAS. Moscow, Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi Publ., 2010, pp. 706–719. (In Russian)

8 Sokolova, L.V. “Troian v ‘Slove o polku Igoreve:’ (Obzor sushchestvuiushchikh tochek zreniia)” [“Troyan in ‘The Tale of Igor’s Campaign:’ (Review of Existing Points of View)”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 44. Leningrad, Nauka Publ., 1990, pp. 325–362. (In Russian)

9 Toporov, V.N. *Neomifologizm v russkoi literature nachala XX veka: Roman A.A. Kondrat’eva ‘Na beregakh Iaryni’* [*Neomythologism in Russian Literature of the Early 20th Century: Roman A.A. Kondratiev ‘On the Banks of Yaryn’*]. Trento, Vevzlin Publ., 1990. 326 p. (Eurasiatica: Quaderni del Dip. di studi eurasiatici / Univ. degli studi di Venezia) (In Russian)

10 Fedotov, O.I. “O soliarnykh obrazakh v ‘Slove o polku Igoreve’ i sonetakh Petra Buturlina” [“On the Solar Images in ‘The Tale of Igor’s Campaign’ and Pyotr Buturlin’s Sonnets”]. Trofimova, N.V., editor. *Literatura Drevnei Rusi i Novogo vremeni. Materialy XI konferentsii “Drevnerusskaia literatura i literatura Novogo vremeni, posviashchennoi pamiati Nikolaia Ivanovicha Prokof’eva”. Moskva, 3–4 dekabria 2020 g.* [*Literature of Old Rus’ and Modern Times. Proceedings of the 11 Conference “Old Russian Literature and the Literature of Modern Times, Dedicated to the Memory of Nikolai Ivanovich Prokofiev.” Moscow, December 3–4, 2020*]. Moscow, Elektronnoe izdanie setevogo rasprostraneniia Publ., 2021, pp. 187–200. (In Russian)

11 Fedotov, O.I., and A.O. Shelemova. “Boian i ‘Poet polka Igoreva’ v odnoimennom tsikle sonetov Vladimira Pal’chikova” [“Boyan and ‘The Poet of Igor’s Campaign’ in the Cycle of Sonnets of the Same Name by Vladimir Palchikov”]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriia: Literaturovedenie. Zhurnalistika*, no. 1, 2017, pp. 66–75. (In Russian)

12 Fedotov, O.I., and A.O. Shelemova. "Groza nad 'zemlei neznaemoi' (sonet M. Voloshina 'Groza' iz tsikla 'Kimmeriiskie sumerki' i 'Slovo o polku Igoreve')" ["Thunderstorm over the 'Unknown land' (M. Voloshin's Sonnet 'Thunderstorm' from the Cycle 'Cimmerian Twilight' and 'The Tale of Igor's Campaign')"]. *Rus'-Rossiia i Velikaia Step': Vos'mye Krymskie Pushkinskie mezhdunarodnye chteniia. Krym, Novyi Svet – Perekop, 13–19 sent. 1998: Materialy* [*Rus'-Russia and the Great Steppe: 8th Crimean Pushkin International Readings. Crimea, Novy Svet – Perekop, 13–19 Sept. 1998: Materials*], ed. board V.P. Kazarin (ed.) et al. Simferopol', 1999, pp. 170–175. (In Russian)

13 Fedotov, O.I., and A.O. Shelemova. "Troian v "'Slove o polku Igoreve' i 'Slavianskikh bogakh' Aleksandra Kondrat'eva" ["Troyan in 'The Tale of Igor's Campaign' and 'Slavic Gods' by Alexander Kondratiev"]. *Vestnik Krymskikh literaturnykh chtenii*. Simferopol', 2009, pp. 211–217. (In Russian)

14 Franko, I. "Ictoriia ukraïns'koï literature" ["History of Ukrainian literature"]. *Zibrannia tvoriv: u 50 t.* [*Selected Works: in 50 vols.*], I.Ia. Franko, vol. 40. Kiïv, Naukova dumka Publ., 1983, pp. 183–190. (In Ukrainian)

15 Chernov, A. *Khroniki iznanochnogo vremeni* [*Chronicles of the Wrong Time*]. Moscow, Vita Nova Publ., 2006. 840 p. (In Russian)

16 Shelemova, A.O. "Mog li avtor 'Slova o polku Igoreve' 'izlagat' ot Gomera'?" ["Could the author of 'The Tale of Igor's Campaign' expound from Homer?"]. *Slavian. lit. u kantekstse susvet.: Materyialy V Mizhnar. navuk kanf., prysvech. 80-goddziu Bel. dziarzh. un-ta (Minsk, 16–18 kastr. 2001 g.): U 3 ch. Ch. 3: Russkaia literatura v kontekste mirovoi. Dostoevskii i mirovoi literaturnyi protsess* [*Slavs. Lit. in the Context of Universe.: Materials of 5th International Science Conference on the 80th Anniversary of Belarusian State University (Minsk, October 16–18, 2001): in 3 parts. Ch. 3: Russian Literature in the World Context. Dostoevsky and the World Literary Process*]. Minsk, 2001, pp. 159–168. (In Russian)

17 Shelemova, A. *"Slovo o polku Igoreve" i... Opyt intertekstual'nogo analiza* [*'The Tale of Igor's Campaign' and... the Experience of Intertextual Analysis*]. London, LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012. 172 p. (In Russian)

18 Shelemova, A.O. *"Slovo o polku Igoreve": poetika prostranstva i vremeni* [*'The Tale of Igor's Campaign:' Poetics of Space and Time*]. Moscow, Prometei Publ., 2000. 247 p. (In Russian)

19 Shelemova, A.O., and O.I. Fedotov. "Slavianskie bogi A. Kondrat'eva v intertekste 'Slova o polku Igoreve' i sonetnogo tsikla P. Buturlina (Stribog)" ["Slavic Gods by A. Kondratiev in the Intertext of 'The Tale of Igor's Campaign' and the Sonnet Cycle of P. Buturlin (Stribog)"]. *Issledovaniia, materialy, publikatsii* [*Research, Materials, Publications*], Alexander Kondratiev, issue 2. Rovno, Gedeon-Print Publ., 2010, pp. 101–114. (In Russian)

20 Brückner, Aleksander. *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa, PWN, 1985. 383 p. (In Polish)

21 Franko, I. "Beiträge zur Quellenkritik einigeraltrussischen Denkmäler." *AfslPh*. Bd. 19. 1907. S. 299–304. (In German)

***

Информация об авторе: Олег Иванович Федотов — доктор филологических наук, профессор, Московский педагогический государственный университет, ул. Малая Пироговская, д. 1/1, 119991 г. Москва, Россия.
E-mail: o_fedotov@list.ru

Information about the author: Oleg I. Fedotov, DSc in Philology, Professor, Moscow Pedagogical State University, M. Pirogovskaya 1/1, 119991 Moscow, Russia.
E-mail: o_fedotov@list.ru

***

Для цитирования: *Федотов О.И.* Троян в «Слове о полку Игореве» и в сонетах Александра Кондратьева // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 563–580. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-563-580

For citation: Fedotov, O.I. “A Troyan in ‘The Tale of Igor’s Campaign’ and the Sonnets of Alexander Kondratiev.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 563–580. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-563-580

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0
https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-581-599
https://elibrary.ru/RFQIPF

Т.И. Ковалева, И.Е. Лощилов

СТИХОТВОРЕНИЕ ВИКТОРА СОСНОРЫ «1111 ГОД»: ОТ ДРЕВНЕРУССКОЙ ТРАДИЦИИ К АВАНГАРДУ

Аннотация: В статье рассматривается стихотворение Виктора Сосноры «1111 год» (1959), являющееся ярким примером переосмысления поэтом древнерусской традиции в произведении «нового времени». Взяв за основу рассказ «Повести временных лет», поэт вводит события прошлого в современный читателю исторический контекст. Для этого он использует аллюзии и анахронизмы, выстраивает на разных уровнях структуры стихотворения ассоциативные переклички с другими древнерусскими сочинениями («Поучение Владимира Мономаха», «Слово о полку Игореве») и с произведениями авторов XIX–XX вв. (Л. Трефолев, В. Маяковский, В. Хлебников, Н. Заболоцкий). Обращение к древнему первоисточнику становится авангардным жестом — для «посвященных» («футуристов» первого призыва) — и в то же время «пропуском» в оттепельную печать (военно-историческая тематика всегда была под покровительством советского официоза). Летописный сюжет рассказывается читателю столь изощренным способом, что разные уровни организации текста, от его графического оформления («лесенка») и лексических сближений до составных, изысканно-неточных или вызывающе-точных рифм, заставляют читателя вспомнить хрестоматийные произведения футуристов «Гилеи» — Маяковского и Хлебникова.

Ключевые слова: русская литература, поэзия XX в., В. Соснора, стихотворение «1111 год», поэтика, древнерусская традиция, авангард.

Tatiana I. Kovaleva, Igor E. Loshchilov

VICTOR SOSNORA'S POEM *1111*: FROM OLD RUSSIAN TRADITION TO AVANT-GARDE

Abstract: The article examines the poem *1111* (1959) by Victor Sosnora. The poem is an illustrative example in the rethinking of Old Russian tradition in the work of Modern Times. Based on the story of *The Russian Primary Chronicle*, the poet includes the events of the past in a modern historical context. He does this using allusions and anachronisms, associative echoes with other Old Russian works (*The Sermon by Vladimir Monomakh*, *The Tale

of Igor's Campaign) and with authors of the 19th–20th centuries (L. Trefolev, V. Mayakovsky, V. Khlebnikov, N. Zabolotsky). Turning to the old source becomes an avant-garde gesture for the "initiates" ("futurists" of the first call) and, at the same time, a "pass" to the thaw press (military history has always been under the auspices of Soviet officialdom). The chronicle plot is told to the reader so sophisticatedly that different levels of text organization from its graphic design ("ladder"), and lexical approximations to compound, exquisitely inaccurate or defiantly accurate rhymes force the reader to recall the textbook works *Hilea* by futurists Mayakovsky and Khlebnikov.

Keywords: Russian literature, poetry of the 20th century, V. Sosnora, poem *1111*, poetics, Old Russian tradition, avant-garde.

Стихи Виктора Сосноры — даже о 1111 годе —
стихи современные.
Думаю, что поэма «Боян», где от древности взяты
сочные слова и песенность образов, — это поэма
о вполне современной любви, о поэзии.

Дмитрий Молдавский. [Рец. на: В. Соснора
«Январский ливень»]
(Вечерний Ленинград 1962. № 238, 8 окт., с. 3)

В одном из писем к Якову Гордину конца 1980-х гг. поэт Виктор Соснора (1936–2019) писал: «Я — выходец из древнерусской школы...» [4, с. 152]. Об истоках своей поэзии он говорил: «Эллада и Древняя Русь, а отнюдь не "сюрреализм", как окрестили мои тексты на факультетах славистики» [10, с. 51]. Эти самоопределения поэта XX–XXI вв. во многом помогают объяснить специфику его текстов, сочетающих, наряду с чертами архаических поэтик, признаки романтизма, авангарда и поставангарда.

В предисловии к первому сборнику стихов Сосноры «Январский ливень» (1962) Н. Асеев отметил два важнейших древнерусских сочинения, к которым обращался поэт при написании цикла «За Изюмским бугром»: «Второй <"древнерусский"> раздел "Январского ливня", по-моему, самый важный в книге для понимания дарования В. Сосноры. Это исторические стихи, написанные по мотивам "Повести временных лет" и "Слова о полку Игореве"» [28, с. 6]. Более развернуто о возможных источниках сюжетов, образов, мотивов и творческом принципе работы с ними молодого автора говорил Д.С. Лихачев

в предисловии к книге «Всадники» (1969): «Он <В. Соснора> берет летописные образы, героев былин и литературных произведений (Бояна, Маринку, Апраксию, Потока, Ставра и пр.), додумывает их характеры, досказывает за них их жизнь, сочиняет за Бояна его стихи, создает для них новые жизненные ситуации, смелые биографические подробности» [18, с. 9].

Сам же Соснора в радиоинтервью 1960 г. называет свой творческий принцип — «перефантазирование», т. е. «обновление» событий древнерусской истории для современного читателя [11]. Сюжеты, события, историко-географические реалии, ставшие источниками «перефантазий» в его цикле от читателя скрыты. Аллюзии на них обнаруживаются, благодаря «расшифровке» значимых слов, словосочетаний (например, курган-гора, Изюмский бугор), фраз, иногда целых эпизодов, являющихся «ключами», которые дает автор читателю.

В этой статье речь пойдет о стихотворении «1111 год».

1111 год

Между реками, яругами, лесами,
переполненными лисами, лосями,
сани,
    сани,
        сани,
            сани,
                сани,
                    сани…
Наступают неустанно россияне.

Под порошей пни, коренья
нетелесны,
рассекают завихренья
нити лезвий.
На дружинниках меха —
баранья роба.
На санях щиты поставлены
на ребра.

Шустро плещутся плащи по перелескам.
Даже блестки снеговые
в переплеске,
от полозьев —
только полосы на насте…

Как бояре взъерепенились на князя:
— Ты, Владимир Мономах,
мужик не промах:
ты казну и барахло оставил дома:
ты заставил нас покинуть
жен, халупы,
обрядить свою холопину
в тулупы.
Где ж добыча, князь? Морозы-то —
не охнуть!
Все в сугробах половецких передóхнем!

Разъярился Мономах:
— Чего разнылись?
Разве сани не резвы
и не резные?
Разве сабли
не заточены на шеях?
Так чего же вы разнюнились,
кощеи?
Не озябли вы, бояре,
не устали, —
вам давненько по ноздрям не попадало! —

Тяжела у Мономаха шапка-ярость!
Покрутив заледенелыми носами,
приумолкли пристыженные бояре…
Между реками, яругами, лесами
снова —
сани,
сани,

сани,
сани,
сани…
Наступают неустанно россияне.

Стихотворение создано в 1959 г. [18, с. 26; 24, с. 158]. Оно было напечатано в одной из первых подборок Сосноры в периодической печати, в последнем номере журнала «Огонек» за 1960 г. [30, с. 20]. В сборник «Январский ливень» (1962) «1111 год» вошел с изъятием четырех стихов («Под порошей… ~ …Нити лезвий») [28, с. 70–72], восстановленных в сборнике «Всадники» [18, с. 24–26)] (в «древнерусский» раздел второй книги поэта, «Триптих» [27], стихотворение не включалось). Впоследствии текст неоднократно перепечатывался в относительно неизменном виде, с небольшими вариациями в графическом оформлении [17, с. 36–37; 19, с. 24–26; 21, с. 15–17; 23, с. 32–33; 24, с. 157–158; 25, с. 15–17; 26, с. 33–35]. Стихотворение входит в две из трех известных нам ранних машинописных редакций древнерусского цикла, которые носят название «Голь перекатная» (1959–1960)[1]; в машинописи из фонда Николая Асеева: «“Слово о полку Игоревом” <sic> в современном звучании», стихотворения «1111 год» нет[2].

В рассматриваемом стихотворении дата 1111 год и имя главного героя отсылают к статье «Повести временных лет» (далее — ПВЛ) под 1111 г. В ней рассказывается о возвращении Владимира Мономаха из похода на половцев, завершившегося выдающимся успехом.

В стихотворении Сосноры нет героических описаний похода и самой победной битвы, в его центре — конфликт дружины и Владимира Мономаха. Важными, как нам видится, для понимания этого эпизода являются две фразы: «от полозьев только полосы на насте...» и «все в сугробах половецких передохнем». События летописного рас-

[1] Виктор Соснора. Голь перекатная / сентябрь 1959 — февраль 1960 [ЦГАЛИ СПб. Ф. Р-607 (М.И. Борисова). Оп. 1. Д. 567. 74 л.]; 1111 год (л. 68–70). Виктор Соснора. Голь перекатная / сентябрь 1959 — февраль 1960 [РГАЛИ. Ф. 2577 (Л.Ю. Брик, В.А. Катанян. Оп. 1. Ед. хр. 1548. 64 л.]. На титульном листе инскрипт: «Л.Ю. Брик / с уважением, / с благодарностью за / знакомство. / В. Соснора / 13.III. 1962 г.». 1111 год (л. 55–56).

[2] Виктор Соснора. «Слово о полку Игоревом» в современном звучании [РГАЛИ. Ф. 28 (Н.Н. Асеев). Оп. 1. Ед. хр. 333. 68 л.].

сказа о походе 1111 г. начинаются с того, что «вложи Богъ Володимеру въ сердце» понудить брата Святополка пойти весною на половцев [13, ч. 1, с. 190]. Святополк и другие князья сначала не согласились, однако после речи Владимира Мономаха изменили решение[3].

В летописном рассказе представлена хронология и маршрут военного похода. Их научное описание сделано К.В. Кудряшовым в работе 1948 г. [4, с. 112–122]. Русские войска выступили в поход 26 февраля. В ПВЛ о начале похода сообщается следующим образом: «И поидоша въ 2 неделю поста, а в пяток быша на Сулѣ. В суботу поидоша и быша на Хоролѣ, и ту сани пометаша[4]» [13, ч. 1, с. 191]. «В пятницу 3 марта, — как пишет К.В. Кудряшов, — они дошли до Сулы, в субботу достигли Хорола, где вследствие таяния снегов <в стихотворении говорится о снежном насте> “сани пометаша”, так как пользоваться ими стало затруднительно» [4, с. 112]. На наш взгляд, этот эпизод можно соотнести с описанным в стихотворении, в нем поэт домысливает неизвестное нам событие, создает приближенный к «человеческому» образ Владимира Мономаха, бранящегося с дружиной. Он не совпадает с образом идеального князя-миролюбца и мудрого правителя, рисующегося в летописной статье 1111 г. и его «Поучении» (в древнерусских сочинениях подобных экспрессивных эпизодов не могло быть). Например, в письме к двоюродному брату Олегу Святослави-

[3] Критик Владимир Портнов рассматривает центральный эпизод стихотворения Сосноры, исходя из указанной ситуации летописного рассказа: «Этого “столкновения” <описанного в стихотворении. — *Т.К., И.Л.*> у летописца нет. Зато накануне похода был у князя очень интересный спор с братом Святополком и его дружиной. Владимир призывал их идти весной на половцев, «...они же рекоша: “не веремя нынѣ догубити смерьды от рольи (пашни)”. Владимир возразил на это: “...се дивно мя, брате, оже смердовъ жалуете и ихъ коний, а сего не помышляюще, оже на весну начнеть смердъ тотъ орати лошадью тою, и приѣхавь половчинъ, ударить смерда стрѣлою, и поиметъ лошадь ту и жону его, и дѣти его, и гумно его зажжеть. То о сѣмь чему не мыслите?” И рекоша вся дружина: “Право во истину тако есть”. И рече Святополкъ: “Се язъ, брате, готовъ есмь с тобою”. Зачем было огрублять и упрощать такой содержательный и выразительный “спор”? Это ли не стилизация — только “по былинам сего времени”, а не по “замышлению Бояню”!» [14, с. 259]. Далее, предлагая другую версию «конфликтного эпизода», авторы этой статьи, возможно, смогут ответить на эти недоумения.

[4] «И выступили в поход во второе воскресенье Великого поста, а в пятницу были на Суле. В субботу они достигли Хорола, и там сани побросали» [13, ч. 1, с. 393].

чу Мономах дает «образец того, как надо прощать противнику даже смерть сына, — ибо смерть невозвратима, заботу же необходимо проявлять только о живых» [6, с. 152], призывает черниговского князя к миру. Однако, несмотря на несходство, образы Мономаха в летописи и в стихотворении Сосноры не противоречат, а, скорее, дополняют друг друга, поскольку поэт, как уже упоминалось, «досказывает» жизнь летописного героя. Многократный повтор в стихотворении слова «сани» и уверенность дружины, вынужденной пробираться через половецкие снега, в гибели, может, как нам видится, отсылать также к «Поучению» Владимира Мономаха, которое он, по образному выражению, писал «сѣдя на санех», «на далечи пути, да на санех седя». Словооборот «сѣдя на санех» исследователи комментируют как «в преклонных годах», «на краю смерти» (Д.С. Лихачев) [13, ч. 2, с. 433], «будучи при дверях гроба» (С.А. Бугославский, В.Л. Комарович) [1, с. 290]. Однако Д.С. Лихачев не исключает и трактовки словооборота в прямом смысле — езда по зимнему пути [13, ч. 2, с. 433]. Углубляет семантику гибели и слово «путь», которым Мономах в «Поучении» называл военный поход, путешествие, также и отхождение в вечность умершего. В том же письме к Олегу Святославичу, «оплакивая преждевременную кончину сына, он утешает себя мыслью, что "тем бо путем шли деди и отци наши", т. е., подобно Изяславу, умерли» [2, с. 290].

Еще одна, на наш взгляд, перекликающаяся деталь «Поучения» и центрального эпизода стихотворения. В письме к Олегу Святославичу Д.С. Лихачев отмечает «поразительную для своего времени» переделку Владимиром Мономахом традиционной формулы ободрения воинов перед битвой: «Аще мужь убьен сей на рати, то кое чюдо есть?»[5] Подчеркивая, что не собирается мстить Олегу за смерть сына, Мономах пишет: «Дивно ли, оже мужь умерл в полку ти? Лепше суть измерли и роди наши»[6]. Обращаясь к суровому воину Олегу, великий князь, пишет Д.С. Лихачев, «стремится говорить с ним на понятном для него языке воина» [5, с. 144]. На «понятном языке» обращается к дружине, отчаявшейся остаться в живых и поэтический Мономах

[5] Разве это чудо, что муж убит на войне? [5, с. 144].

[6] Удивительно ли, что муж пал в бою? Так умирали лучшие из предков наших [13, ч. 1, с. 366].

у Сосноры: «Не озябли вы, бояре, / не устали, — / вам давненько по ноздрям не попадало!»

Решающая победная битва объединенных сил русских князей под командованием Владимира Мономаха одержана 27 марта на реке Сальнице. В летописном рассказе подчеркивается мысль, что Мономаху покровительствуют сами Высшие силы: «Се бо ангелъ вложи въ сердце Володимеру Манамаху поустити братью свою на иноплеменникы» [13, ч. 1, с. 192]. Слава о походе разнеслась за пределы Русской земли: «Греком и Угром, и Ляхом, и Чехом, доиде же и до Рима проиде, на славу Богу» [13, ч. 1, с. 195]. Степные походы Мономаха прекращают волну половецких набегов и спасают от гибели саму Византию, притесняемую половцами с севера, которая в то время была союзницей Киева (см.: [6, с. 145]).

В истории недолгий период правления Владимира Мономаха (1113–1125 гг.) считается важнейшим в укреплении Руси как единого государства. В это время оно обладало достаточной сплоченностью и силой для противостояния степи[7].

В поэтической хронологии Сосноры к 1111 г. относится не только половецкий поход Владимира Мономаха, но и создание упомянутого ранее «Поучения»[8]. В эссе «Речь о Лилит» (1994; другой вариант названия — «Александрийцы») из книги «Камни Negerep» он невысоко оценивал язык и художественные достоинства этого памятника: «В 1009 г. Ярослав Мудрый пишет “Русскую правду”, юридическую, на церковно-славянском, смеси греческого и болгарского. Ярослав полугрек. В 1111 г. пишутся “Поучения Владимира Мономаха” на том же наречии, этот полный грек, грекофил и грекоман. Язык нелюдской,

---

[7] Основные политические идеи Владимира Мономаха также отразились в его «Поучении»: «Князь проповедует необходимость сохранять разделение Русской земли между князьями, но одновременно быть объединенными взаимными договорными обязательствами для совместных походов на степь» [15, с. 101].

[8] Д.С. Лихачев отмечает, что по поводу даты написания «Поучения» «существует большая литература и большие расхождения во мнениях». Скорее всего, оно написано в 1117 г. [13, ч. 2, с. 539]. Этой же даты придерживается В.Л. Комарович [1, с. 295]. Она вполне могла быть известна и Сосноре, однако авангард часто декларирует право художника на некий произвол, пренебрежение к проверке дат и фактов. Поэт как бы «пересоздает» историю, и в этом контексте «ложная» датировка «Поучения» у Сосноры вполне объяснима.

герметичный. Их переводят на русский через 400 лет. Каким же путем через 67 лет после Мономаха является Автор и пишется “Слово” — на животрепещущем древнерусском?» [20, с. 355]. Возможно, в 1959 г. поэту пришла в голову мысль предложить читателю вместо «герметичного» языка «Поучения» образчик живой, устной, до комизма страстной речи Владимира Мономаха.

Уже первые критики отмечали «суровый закон в употреблении древнерусских слов и использование элементов современной стиховой мелодики. <…> …в стихотворении “1111 год” встретится даже жаргонное словечко: “На дружинниках меха — баранья роба”» [7, с. 257]. Не менее острым анахронизмом звучит в стихотворении этноним *россияне*, совершенно непредставимый в контексте событий 1111 г. (свободный, впрочем, и от сегодняшних, сложившихся в 1990-е гг., коннотаций: для советского читателя 1950–1980 гг. это слово было историзмом, который легко приложим, например, к событиям петровского или пушкинского времени, но никак не к современной действительности). В слове *роба* критик расслышал современное, жаргонное (и лагерное) значение — и он, безусловно, прав; вместе с тем слово *роба* встречается и в древнерусских памятниках — но в другом значении (невольница; ср. *холоп и роба*). Столь же двояко звучит и слово *кощеи* с его инвективной выразительностью, вполне вписывающееся в ассоциативное поле русской древности, но продолжавшее жить и в языке советского лагеря (в значении «неизлечимо больной, “доходяга”»). Употребление Соснорой слова *кощеи* можно рассматривать и как отсылку к «Слову о полку Игореве» (в летописях это слово также встречается). Автор древнерусского сочинения использует слово *кощей* в трех значениях: «представитель низшего сословия, обозник», «пленник-раб» и, возможно, в значении противопоставления Кончака русским: христиане — язычник, оседлые — кочевник [33, т. 3, с. 98]. Древнерусские значения слова *кощей* углубляют и дополняют его современные и «лагерные» коннотации. *Взъерепенились*, *разнюнились*, *передо́хнем*, *мужик не промах*, *давненько по ноздрям не попадало* — несомненно, намеренные лексические и стилистические анахронизмы.

Рифма *шеях — кощеи* неточная; читатель, однако, может «приблизить» ее к точности за счет диалектной деформации подхватывающего слова: [кʌшшэ́и]. Этот забавный эффект способен перевести

всю перебранку бояр с Владимиром в диалектно-просторечную плоскость.

Сближение в первых же двух строках слов *лесами*, *лисами* и *лосями* вводит стихотворение в круг ассоциаций, связанных с русским авангардом.

В некрологической статье на смерть Велимира Хлебникова Владимир Маяковский писал: «Хлебниковские строки — “Леса лысы. / Леса обезлосили. Леса обезлисили” — не разорвешь – железная цепь» [12, т. 12, с. 24]. *Леса* у Сосноры, как мы помним, *переполнены лосями* и *лисами*, и в этом можно усмотреть некоторую поэтическую полемику с Маяковским и Хлебниковым. Среди дошедших до нас сочинений Хлебникова приводимые Маяковским строки не встречаются, хотя *лес* (с производными), *лисы/лисицы* и *лоси/лосихи* встречаются вместе в его поэмах «Лесная дева» (1911) и «Голод» (1921) [32, т. 3, с. 67–72, 318–323]. В первую очередь они ассоциируются с теоретическими рассуждениями Хлебникова, с его представлениями о паронимической аттракции, которую он считал «внутренним склонением слов»: «*Ученик*. Слыхал ли ты, однако, про внутреннее склонение слов? Про падежи внутри слова? <...> Также слова *лес* и *лысый* или еще более одинаковые слова *лысина* и *лесина*, означая присутствие и отсутствие какой-либо растительности (Ты знаешь, что значит лысая гора? Ведь *лысыми* горами зовутся лишенные *леса* горы или головы), возникли через изменение направления простого слова *ла* склонением его в родительном (*лысый*) и дательном (*лес*) падежах. *Лес* есть дательный падеж, *лысый* — родительный. Как и в других случаях, *е* и *ы* суть доказательства разных падежей одной и той же основы. Место, где исчезнул *лес*, зовется *лысиной*» [32, т. 6, с. 35]. К паронимической аттракции близки и телесные характеристики бояр, из которых выделены и сближены *ноздри* и заледенелые *носы*; ср. также: «Шустро плещутся плащи по перелескам», «от полозьев только полосы на насте». Отсутствующая в стихотворении Сосноры *лысина* ассоциативно перекликается со строкой — парафразом на тему трагедии Пушкина «Борис Годунов» — через отсылку к телесному верху: «Тяжела у Мономаха шапка-ярость!»[9] Благодаря этим, достаточно тонким, ас-

[9] Ср. афористический финал стихотворения старшего современника Сосноры, Николая Глазкова, «В силу установленных привычек…» (вошло в «мозаич-

социативным намекам, 1111 год вписывается в хронологию русской истории как исходная точка в ряду переломных и трагических эпох: Смутное время (через отсылку к «Борису Годунову») и Гражданская война (через «Голод» Хлебникова).

Ассоциация с Маяковским поддержана в следующей строке, оформленной в виде «лесенки». Ирония, почти пародийный характер отсылки связаны с тем, что характерный графический прием Маяковского воспроизводится в строке, образованной шестикратным повторением одного и того же слова (*сани*). Нечасто встречающееся в поэзии слово *переплеск* также ведет в творческие лаборатории Хлебникова («Зеленый плеск и переплеск — / И в синий блеск весь мир исчез»; «Синие оковы», 1922 [32, т. 3, с. 387]) и Маяковского («— Забыть задумал невский блеск?! / Ее заменишь?! / Некем! / По гроб запомни переплеск, / плескавший в “Человеке”»; «Про это», глава «Спасите!», 1923 [12, т. 4, с. 152]). Редкий случай совмещения прилагательных в краткой и в полной форме — «Разве сани не резвы и не резные» — также находит соответствие и, возможно, берет корень в поэтической лаборатории Хлебникова (ср., например, стих «Коса желта, морями многая» из стихотворения «Гевки, гевки, ветра нету…» 1913 г. [32, т. 1, с. 291]).

Несмотря на разнообразие графического оформления, ритм стихотворения опирается на предельно жесткую силлабо-тоническую основу. При чередовании длинных и коротких строк, строк, печатаемых со сдвигом и без сдвига, стихотворение написано пеоном III с женскими окончаниями. Лишь женские окончания отличают этот размер от формы, традиционно именуемой «камаринским» пеоном, со всеми сопутствующими — фольклорными (песня «Камаринский мужик»), музыкально-танцевальными (М.И. Глинка) и литературными («Село Степанчиково и его обитатели» Ф. Достоевского, «Песня о камаринском мужике» Л. Трефолева). Размер прочно ассоциируется с кабацкой и разбойничьей мотивикой (ср.: «Ты, Владимир Мономах, мужик не промах»)[10].

но-фрагментарную» поэму «Поэтоград», 1940–1941): «Тяжела ты, шапка Мономаха, / Без тебя, однако, тяжелей!» [9, с. 138].

[10] Тактовиком на основе «камаринского» пеона написано вошедшее во «Всадники» стихотворение Сосноры «Карачарово» [18, с. 37–38]. В 1983 г. будет создано написанное этим же размером стихотворение «Ось таланта чуть качнется — кони в крик!..», которое печаталось также под названием «Вязли, везут» в составе

Уже отмеченная нами строка «Сани, сани, сани, сани, сани, сани» (и строка — неточный «дублер», создающий композиционное кольцо, «Снова сани, сани, сани, сани, сани») живо демонстрирует хореическую природу пеона III: они образованы 6- и 5-кратным повторением слова-хорея (са́ни). Читатель волен услышать эти стихи чисто-хореически («Са́ни, са́ни, са́ни, са́ни, са́ни, са́ни»; «Сно́ва са́ни, са́ни, са́ни, са́ни, са́ни») или, подчиняясь инерции остальных 28 стихов, — пеоном, доведенным до почти схематического состояния: «Сани, са́ни, сани, са́ни, сани, са́ни»; «Снова са́ни, сани, са́ни, сани, са́ни». Соснора как бы разъясняет читателю «анатомию» трехстопного пеона, то возводя его к сдвоенным стопам хорея, то, благодаря внутренней рифме, демонстрируя автономное пеоническое «звено» стиха: «Под порошей пни, коренья </> нетелесны, / рассекают завихренья </> нити лезвий». Сегмент «нити лезвий» показывает сдвоенность хореев, а «нетелесны» — их пеоническую слитность.

На хореическом фоне стиха о санях хореем начинает ретроспективно звучать и название стихотворения. Как известно, слово «тысяча» можно прочитать в три слога, дактилем ([ты́с’еча]), но в реальной речи оно, как правило стягивается в два: [ты́ш’ш’а]. Во втором случае заглавие «Тысяча сто одиннадцатый год» реализует схему четырехстопного хорея с мужским окончанием[11]. «Красота» числа 1111, кроме возможных семантических интерпретаций, обеспечивается диалектикой чета и нечета: «нечетная» единица повторяется четное число раз, четырехкрат-

цикла «У Пугачева, у казни» [25, с. 716–717]; два из этих обращений поэта к пеону III связаны с семантикой перемещения в пространстве, езды: «Сани, сани, сани, сани, сани, сани» и «И везут меня, везут, везут, везут».

[11] Примерно в это же время поэт Александр Кондратов (Сэнди Конрад) придумал моделировать поэтические размеры с помощью числительных, создавая так называемые «рыбы» поэтических форм и авторских поэтик («Евгений Онегин (синтетика): Рыба»; «Рыбы России: Ямб-XVII; Некрасная рыба» [8, с. 248–249]). В наследии Кондратова есть и стихотворение, также обыгрывающее хлебниковское «внутреннее склонение слов»: «Лес лысеет. / Лоси. Лисы. Ласки. / Лес желтеет. / Жалко: жухнет жизнь! / Лес пустеет / Постно паству пестует. / Лес ржавеет. / Нужные ножи / наждаком нежны» («Хлебниковская осень») [32]. Приведем в качестве еще одной, более отдаленной, параллели к названию стихотворения веселую книгу Тонино Гуэрры и Луиджи Малербы, также озаглавленную круглой и знаменательной датой на границе двух тысячелетий: «Истории тысячного года» (“Storie dell’anno Mille”, 1972).

но (1×4)[12]. Это находит соответствие в структуре пеонического стиха, где четырехсложная стопа повторяется трижды: 4×3 (при хореическом членении оба числа — четные: 2×6). Видимо, не случайно слово «сани» звучит в повторах ровно 11 раз и однократно возникает в серединной части текста: «Разве сани не резвы и не резные?» На первый взгляд кажется, что одиннадцать (нечет)[13], а приглядишься — двенадцать (чет).

Поэзия молодого Сосноры сродни искусству джазовой импровизации: сюжет, тема и поэтический размер необходимы ему для свободного варьирования и создания собственной уникальной композиции, подобно тому, как импровизатор берет за основу для спонтанного воспроизведения тему и мелодию краткого «квадратного» стандарта. Заметим также, что использование Соснорой числа 1111, располагающее к различным интерпретациям, сближает авторскую поэтику с архаическими, которым свойственно особое отношение к числу и счету (см.: [3, с. 15]).

Каждый из стихов образован тремя полными четырехсложными стопами, где ударение приходится на третий слог. По-другому этот размер может быть описан как двенадцатисложник, где непременное ударение приходится на третий, седьмой и одиннадцатый слоги, а ударения на первом, пятом и девятом спорадичны, то появляются, то исчезают. В стихотворении «1111 год» размер выдержан с исключительной последовательностью, если не считать слова *пристыженными*, при произнесении которого языковая норма допускает два варианта: *присты́женными* и *пристыжёнными*. В последнем случае

[12] Дату 1111, вынесенную в заглавие стихотворения, вероятно, можно воспринимать, как достаточно раннее свидетельство интереса Сосноры к числам, которое полнее будет выражено в его более позднем творчестве: «Во время своего пребывания в Белграде он оставил записи о числах. Поводом для них оказались наши разговоры о “Башне”, вернее, о новом исчислении времени, которое было введено в роман главным героем — повествователем» [2, с. 503]. В дальнейшем «традиция работы с числом, характерная для русской футуристической поэзии и, в частности, для Хлебникова — одного из нескольких русских “надгениев” и “надпоэтов”, по определению Сосноры, — сыграла ключевую роль в исчислениях Соснорой личного числа у русских поэтов и писателей» [2, с. 507].

[13] Отметим особое пристрастие поэта к числу 11. Ср. название книги «Одиннадцать стихотворений» (1966), или, например, строки из поэмы «Мартовские иды» «Одиннадцать у немцев цифра эльф, / за нею цвельф, и дальше нету цифры» (1983) [25, с. 706]. Герой поэмы «Несостоявшееся самоубийство» (1972) воскресает на «одиннадцатом этаже двенадцатиэтажного дома» [25, с. 526].

схема пеона не нарушается (◡◡/–◡//◡◡/–◡//◡◡/–◡), а в случае предпочтения первого варианта возникает достаточно сильный метрический сбой, переакцентуация в третьем из хореических звеньев (◡◡/–◡//◡–/◡◡//◡◡/–◡) — возможно, знак приближающегося конца стихотворения: до его завершения осталось лишь напомнить начало, не углубляясь в подробности.

Первые четыре стиха рифмуются и попарно (*лесами — лосями; сани — россияне*), и «насквозь» (*лесами — лосями — сани — россияне*). Основная часть стихотворения написана двустишиями со смежной рифмовкой, но в финале сквозная рифма первых стихов возвращается, вместе с однократным появлением перекрестной рифмы: *ярость — носами — бояре — лесами — сани — россияне* (*ababbb*). Благодаря смене принципа рифмовки возникает «сдвиг», который обеспечивает — при выраженной кольцевой композиции — «выпадание» стиха о *лосях* и *лисах*. «Леса обезлосели, леса обезлисили», по Хлебникову (или Маяковскому).

Стих «Разве сабли не заточены на шеях?» хранит память о поэзии и судьбе другого наследника Хлебникова, переводчика «Слова о полку Игореве» — Николая Заболоцкого. Риторическое вопрошание у Сосноры вступает в диалог с утвердительной формой у предшественника: «Сабли их наточены, / Шеломы позолочены» [16, с. 85].

В эпизоде «Слова» в переложении Н. Заболоцкого, к которому отсылает стих Сосноры, дано описание воинов Всеволода Святославича:

А куряне славные —
Ратники исправные:
Родились под трубами,
Росли под шеломами,
Выросли, как воины,
С конца копья вскормлены.
Все пути им ведомы,
Все яруги знаемы,
Луки их натянуты,
Колчаны отворены,
Сабли их наточены,
Шеломы позолочены.
[16, с. 35]

В стихотворении «1111 год» развернутое описание воинов Мономаха отсутствует, кроме уже упомянутого краткого: «на дружинниках меха — баранья роба». Два разных описания, сливаясь, образуют единый, эклектичный по своей природе, образ дружины. Включение в текст анахронизмов, наряду с аллюзиями, — еще один художественный прием «перефантазирования» событий прошлого, с помощью которого Соснора встраивает их в современный контекст.

Кроме того, в приведенном эпизоде присутствует слово *яруги* (овраги). Вокруг этого слова также возникает диалог между Н. Заболоцким, оставившим *яруги* в «Кратких пояснениях» к тексту без толкования, и Соснорой, вставляющим слово *яруги*, имеющее диалектный оттенок [33, т. 5, с. 298] (что сближает его со словом *кощеи*), между стилистически нейтральными *реками* и *лесами*. Через переложение Н. Заболоцкого *яруги* отсылают и к оригинальному тексту «Слова о полку Игореве», в котором лексема употребляется трижды [33, т. 5, с. 297]. Силлабо-тоническое переложение Заболоцким «Слова о полку Игореве» — и достаточно острый авангардистский эксперимент, и «билет» для возращения к литературной жизни после проведенного в лагерях восьмилетия: на первый план выдвигается «патриотизм» памятника, позволивший не заметить восходящей к обэриутскому прошлому «поэтики анахронизма». Переложение Н. Заболоцкого «работает» как прямая отсылка к древнерусскому «Слову», если читателю известен его оригинальный текст (Сосноре, автору собственной версии «Слова», он был, безусловно, известен, как и другие переводы и переложения). Таким образом, в сознании искушенного читателя, когда он доходит до стиха «Разве сабли не заточены на шеях?», выстраивается своего рода «палимпсест».

В рассмотренном стихотворении, взяв за основу рассказ ПВЛ, поэт, на разных уровнях его структуры, выстраивает ассоциативные переклички, вводя его в контекст русской поэтической культуры «нового времени» (XIX–XX вв.). Само обращение к древнему первоисточнику становится авангардным жестом — для «посвященных» («футуристов» первого призыва) — и в то же время «пропуском» в оттепельную печать (военно-историческая тематика всегда была под покровительством советского официоза, поощрялась)[14]. Вместе с тем

[14] В 2011 г. поэт говорил о Древней Руси в своих ранних стихах: «И вот этот прелестный мотив так и держит меня от 23 до 75 лет. Остальные стихи печатались

«перефантазированный» летописный сюжет рассказывается читателю столь изощренным способом, что разные уровни организации текста, от его графического оформления («лесенка») и лексических сближений (*леса — лоси — лисы*) до составных (*нетелесны — нити лезвий*), изысканно-неточных (*роба — ребра*; *на насте — на князя*; *разнылись — резные*) или вызывающе-точных (*халупы — тулупы*)[15] рифм, провоцируют у читателя ассоциации с уже ставшими хрестоматийными произведениями футуристов «Гилеи» — Маяковского и Хлебникова.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Бугославский С.А., Комарович В.Л.* Поучение Владимира Мономаха // История русской литературы: в 10 т. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1941. Т. I: Литература XI — начала XIII века. С. 289–297.

2 *Ичин К.* Виктор Соснора о числах // Восемь великих / отв. ред. Ю.Б. Орлицкий. М.: РГГУ, 2022. С. 503–511.

3 *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб.: Алетейя, 2000. 309 с.

4 *Кудряшов К.В.* Половецкая степь: Очерки ист. географии. М.: Географгиз, 1948. 163 с.

5 *Лихачев Д.С.* Великое наследие. М.: Современник, 1979. 366 с.

6 *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1947. 499 с.

7 *Михайлов Ал.* Творчество и эксперимент // Литература и современность. М.: Изд-во худож. лит., 1963. Сб. 4: Статьи о литературе 1962–1964 гг. С. 226–266.

Источники

8 Антология новейшей русской поэзии «У Голубой Лагуны» [The Blue Lagoon Anthology of Modern Russian Poetry, K. Kuzminsky & G. Kovalev]. Newtonville, 1980. Vol. 1. 604 с.

9 *Глазков Н.И.* Автопортрет: Стихи и поэмы. М.: Сов. писатель, 1984. 256 с.

за границей (Америка, Германия, Франция и т. д.). Печатать здесь мои “непатриотические” стихи и прозу стали только с начала 90-х. Так что, сами определяйте, кому они были адресованы. По-моему, — никому» [29, с. 17].

[15] Рифма также отсылает к Хлебникову — к трагическому эпизоду поэмы «Берег невольников» (1921): «Взгляд дочери дикий / Смотрит и видит / Безглазый, безустый мешок / С белым оскалом, / В знакомом тулупе. / Он был родимым отцом / В далекой халупе» [32, т. 3, с. 333].

10 *Гордин Я.* «Я ж не иду по общему списку…»: Письма Виктора Сосноры // Звезда. 2022. № 2. С. 148–153.
11 *Маграчев Л.Е.* Рабочий-поэт (1960): [Радиоочерк]. URL: http://staroeradio.ru/audio/36279 (дата обращения: 15.05.2022).
12 *Маяковский В.В.* Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: ГИХЛ, 1957–1961.
13 Повесть временных лет: в 2 ч. / подгот. текста Д.С. Лихачева, пер. Д.С. Лихачева, Б.А. Романова; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. 404 с.; 556 с. (Серия «Литературные памятники»)
14 *Портнов В.* По былинам сего времени [Рец. на: Виктор Соснора. Январский ливень. Стихи. «Советский писатель». М.-Л. 1962. 100 стр.] // Новый мир. 1963. № 2. С. 258–260.
15 Словарь книжников и книжности Древней Руси / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1987. [Вып. I]: XI — первая половина XIV в. 493 с.
16 Слово о полку Игореве / Перевод Н. Заболоцкого // Октябрь. 1946. № 10–11. С. 84–99.
17 *Соснора В.А.* Возвращение к морю: Лирика. Л.: Сов. писатель. Ленингр. отд-ние, 1989. 304 с.
18 *Соснора В.А.* Всадники. Л.: Лениздат, 1969. 112 с.
19 *Соснора В.А.* Всадники. (По мотивам «Слова о полку Игореве») / предисл. Д.С. Лихачева. СПб.: Пушкинский фонд, 2003. 112 с.
20 *Соснора В.А.* Вторая проза. СПб.: Союз писателей Санкт-Петербурга; М.: ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик», Изд-во «Пальмира», 2018. 712 с.
21 *Соснора В.А.* Жизнь моя: Избранные стихотворения. СПб.: Издат. группа «Лениздат», «Команда А», 2013. 176 с.
22 *Соснора В.А.* Книга Юга 1963 // Мансарда: Литературно-художественный журнал. 1996. № 1. С. 51–64.
23 *Соснора В.А.* Последняя пуля. СПб.: Издат. группа «Азбука-Классика», 2010. 224 с.
24 *Соснора В.А.* Стихотворения. Л.: Лениздат, 1977. 176 с.
25 *Соснора В.А.* Стихотворения. СПб.: Амфора, 2006. 870 с.
26 *Соснора В.А.* Стихотворения. СПб.: Союз писателей Санкт-Петербурга; М.: ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик», Изд-во «Пальмира», 2018. 910 с.
27 *Соснора В.А.* Триптих. Л.: Лениздат, 1965. 155 с.
28 *Соснора В.А.* Январский ливень. М.; Л.: Сов. писатель, 1962. 100 с.
29 [*Соснора В.А.*] Виктор Соснора: «Возврата — нет» // Собственное мнение: Информационно-аналитическое обозрение из Санкт-Петербурга (СПб.). 2011. № 4 (80). С. 17–18.
30 [*Соснора В.А.*] С новым голосом! Стихи Виктора Сосноры (Мальчик Боян из Загорья; 1111 год; Три рубежа) / [С предисл. Н. Асеева] // Огонек. 1960. № 52, дек. С. 20.
31 *Сэнди Конрад* [*Кондратов А.М.*] [Стихи] // Дети Ра. 2008. № 6 (44); URL: http://detira.ru/arhiv/nomer.php?id_pub=127 (дата обращения: 12.05.2022).
32 *Хлебников В.В.* Собр. соч.: в 6 т. (7 кн.). М.: ИМЛИ РАН, 2000–2006.

33 Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: в 5 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995.

REFERENCES

1 Bugoslavskii, S.A., and V.L. Komarovich. "Pouchenie Vladimira Monomakha" ["The Sermon by Vladimir Monomakh"]. *Istoriia russkoi literatury: v 10 t.* [*History of Russian Literature: in 10 vols.*], vol. I: Literatura XI — nachala XIII veka [Literature of the 11th — early 13th Centuries]. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo AS USSR Publ., 1941, pp. 289–297. (In Russian)
2 Ichin, K. "Viktor Sosnora o chislakh" ["Victor Sosnora about Numbers"]. Orlitskii, Iu.B., editor. *Vosem' velikikh* [*Eight the Greats*]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2022, pp. 503–511. (In Russian)
3 Kirillin, V.M. *Simvolika chisel v literature Drevney Rusi. XI–XVI veka* [*Symbolism of Numbers in Old Russian Literature. 11th–16th Centuries*]. St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2000. 309 p. (In Russian)
4 Kudriashov, K.V. *Polovetskaia step': Ocherki ist. Geografii* [*Polovtsian Steppe: Essays on Historical Geography*]. Moscow, Geografgiz Publ., 1948. 163 p. (In Russian)
5 Likhachev, D.S. *Russkie letopisi I ikh kul'turno-istoricheskoe znachenie* [*Russian Chronicles and Its Cultural and Historical Significance*]. Moscow, Leningrad, Akademiia nauk USSR Publ., 1947. 499 p. (In Russian)
6 Likhachev, D.S. *Velikoe nasledie* [*Great Heritage*]. Moscow, Sovremennik Publ., 1979. 366 p. (In Russian)
7 Mikhailov, Al. "Tvorchestvo I eksperiment" ["Creativity and Experiment"]. *Literatura I sovremennost'. Sb. 4. Stat'i o literature 1962–1964 godov* [*Literature and Modernity. 4. Articles on Literature 1962–1964.*]. Moscow, Izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury Publ., 1963, pp. 226–266. (In Russian)

***

Информация об авторах:

Татьяна Ивановна Ковалева — кандидат филологических наук, научный сотрудник, Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, ул. Николаева, д. 8, 630090 г. Новосибирск, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7165-3186

E-mail: tkvl@inbox.ru

Игорь Евгеньевич Лощилов — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, ул. Николаева, д. 8, 630090 г. Новосибирск, России.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3642-2590
E-mail: loshch@yandex.ru

Information about the authors:

Tatiana I. Kovaleva, PhD in Philology, Researcher, Institute of Philology of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Nikolaeva 8, 630090 Novosibirsk, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7165-3186
E-mail: tkvl@inbox.ru

Igor E. Loshchilov, PhD in Philology, Leading Research Fellow, Institute of Philology of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Nikolaeva 8, 630090 Novosibirsk, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3642-2590
E-mail: loshch@yandex.ru

***

Для цитирования: *Ковалева Т.И., Лощилов И.Е.* Стихотворение Виктора Сосноры «1111 год»: от древнерусской традиции к авангарду // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 22 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 581–599. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-581-599

For citation: Kovaleva, T.I., Loshchilov, I.E. “Victor Sosnora’s Poem ‘1111:’ from Old Russian Tradition to Avant-garde.” *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 581–599. (In Russian) https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-581-599

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
SYMBOLS

БАН —	Библиотека Академии наук
БЛДР —	Библиотека литературы Древней Руси
БМСТ —	Библиотека Московской Синодальной типографии
ГИМ —	Государственный исторический музей
ИВИ РАН —	Институт всеобщей истории Российской академии наук
МГАМИД —	Московский государственный архив Министерства иностранных дел
МДА —	Московская духовная академия
НИОР РГБ —	Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки
НИОРК БАН —	Научно-исследовательский отдел редкой книги Библиотеки Академии наук
ОЛДП —	Общество Любителей Древней Письменности
ОР РГБ —	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
ПЛДР —	Памятники литературы Древней Руси
ПСРЛ —	Полное собрание русских летописей
РГАДА —	Российский государственный архив древних актов
РГБ —	Российская государственная библиотека
РГИА —	Российский государственный исторический архив
РНБ —	Российская национальная библиотека
СПбИИ РАН —	Санкт-Петербургский Институт истории Российской академии наук
ТОДРЛ —	Труды Отдела древнерусской литературы
ЦГАЛИ СПб. —	Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга
ЧОИДР —	Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете

СОДЕРЖАНИЕ

КОДИКОЛОГИЯ. ТЕКСТОЛОГИЯ. ЭДИЦИЯ

Журова Л.И. Послания Максима Грека дьякону Григорию: текстология, атрибуция, поэтика 7

Севастьянова С.К., Рылик. П.А., Бондач А.Г. Неизвестные страницы сочинения Газского митрополита Паисия Лигарида о суде над патриархом Никоном. Предисловие к третьей части 29

Обстоятельства и события, предшествующие избранию и патриаршеству нового патриарха Московии и всея Руси кир Иоасафа. Книга третья. Вступление

Лукьянов Н.А. Противостояние еретическим идеям в проповеди автора рукописного сборника «Статир» (XVII в.) 64

«Статир». Слово 64. Поучение в Неделю 20 по сошествии Святаго Духа...

Попович А.И. Смерть и жизнь «на общую пользу» в Петровскую эпоху: две проповеди Стефана Яворского 83

Стефан Яворский. Проповедь в день рождения царя Петра Алексеевича в 1709 г.

Стефан Яворский. Образ добродѣтелей добръ воинъ

Демичева Н.А. «Коляда для малых дѣток» в контексте конволюта XVII–XVIII вв.: к истории виршей о розге 139

ПОЭТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Демин А.С. Серия наблюдений над литературными памятниками XI — начала XVIII в. 151

Терешкина Д.Б. Чудеса в житиях новгородских святых: типология и художественное своеобразие 218

Волков А.В. Жития святых в «Келейном летописце» Димитрия Ростовского как источник по Священной истории 244

Медведев А.А. Библеизмы в «Похвальном слове митрополитам Петру, Алексию и Ионе» князя С.И. Шаховского 272

Попова Т.Г. Образ огня в Лествице Иоанна Синайского 292

Дорофеева Л.Г. Топос лествицы в Житии Иоанна Синайского (на материале Оптинского перевода «Лествицы») . . . 312

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПАМЯТНИКОВ ЛИТЕРАТУРЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Люстров М.Ю. Вирджинские медведи и московитские кабаны: русская тема в шведском «Кратком рассказе о Вест-Индии, или Америке» 331

Каплун М.В. «Антипротестантские» вирши Ивана Наседки-Шевелева и Михаила Рогова 1620–1640-х гг.: к проблеме интерпретации 343

Туфанова О.А. Рифмованные двоестрочия о пьянстве как стихотворная проповедь 357

Андреева Е.А. Противостояние Москвы и Твери на страницах Устюжской летописи: оригинальный взгляд на известные события 385

Первушин М.В. «Сказание о Магмет-салтане» Ивана Пересветова: уроки для русского царя 407

Надежкин А.М. Паруса Тира. Роль полисемии в стихе Иезекииля 27: 7 419

ПОЛЕМИКА

Ранчин А.М. О новых интерпретациях «темных мест» в «Слове о полку Игореве» 431

Трофимова Н.В. «И бысть царь славен». Изображение Ивана Грозного в «Мазуринском летописце» 455

ИСТОРИЯ И ДРЕВНЕРУССКАЯ КНИЖНОСТЬ

Симян Т.С. К вопросу о политическом контексте изобретения письменности (армянской и славянской) 469

Рябов С.М., Попович А.И. Варфоломеевская ночь 1572 г. глазами Ивана Грозного: в поисках идеала христианского правления 492

Чернуха Т.В. Влияние торговых отношений Новгорода и Ганзейского союза на развитие просвещения на Руси рубежа XIV–XV вв. (на примере просветительской деятельности святителя Геннадия Новгородского) 515

ИСКУССТВО И КНИЖНОСТЬ

Пожидаева Г.А. Атрибуция певческих школ Московской Руси по особенностям музыкального стиля 529

МЕДИЕВИСТИКА И ЛИТЕРАТУРА НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

Федотов О.И. Троян в «Слове о полку Игореве» и в сонетах Александра Кондратьева . . . 563

Ковалева Т.И., Лощилов И.Е. Стихотворение Виктора Сосноры «1111 год»: от древнерусской традиции к авангарду. . 581

Условные обозначения 600

CONTENTS

CODICOLOGY. TEXTOLOGY. EDITION

Ludmila I. Zhurova. Epistles of Maximus the Greek to Deacon Gregory: Textology, Attribution, Poetics . . 7

Svetlana K. Sevastyanova, Polina A. Rylik, Albert G. Bondach. Unknown Pages of the Metropolitan of Gaza Paisius Ligarides' History of the Patriarch Nicon's Trial: Introduction to Book 3 29

Circumstances and Events Preceding the Election and Patriarchate of the New Patriarch of Muscovy and All Russia Joasaphus. Book 3. Introduction

Nikita A. Lukyanov. Confrontation with Heretical Views in the Author's Manuscript *Statir* Sermon (17th Century) 64

Statir. Word 64. Sermon in 20th Week after the Descent of Holy Spirit...

Alexey I. Popovich Death and Life "for the Common Good" in the Petrine Era: Two Sermons of Stefan Yavorsky 83

Stefan Yavorsky. Sermon on Birthday of Tsar Peter Alekseevich in 1709.

Stefan Yavorsky. Image of the Virtues of a Good Warrior

Natalia A. Demicheva. *Kolyada for Little Children* in the Context of Convolute of the 17th–18th Centuries: to the History of Verses on a Rod 139

POETICS OF OLD RUSSIAN LITERATURE

Anatoly S. Demin. Issues on Old Russian Literary Monuments of the 11th – the Beginning of the 18th Centuries 151

Daria B. Tereshkina. Miracles in the Lives of Novgorod Saints: Typology and Artistic Originality 218

Aleksandr V. Volkov. Lives of Saints in the *Keleiny Chronicle* by Demetrius of Rostov as a Source on a Sacred History 244

Alexander A. Medvedev. Biblical Issues in the *Holy Word to Peter, Alexy and Jonah* by Prince S.I. Shakhovskoy 272

Tatiana G. Popova. Image of Fire in the *Ladder* of John Climacus 292

Lyudmila G. Dorofeeva. Topos of Ladder in the Life (Vita) of John the Sinai (Based on the Optina Translation of the *Ladder*) 312

PROBLEMS OF THE INTERPRETING OLD RUSSIAN LITERATURE MONUMENTS

Mikhail Yu. Ljustrov. Virginian Bears and Muscovite Boars: Russian Theme in the Swedish *Short Story on the West Indies, or America* 331

Marianna V. Kaplun. "Anti-Protestant" Verses by Ivan Nasedka-Shevelev and Mikhail Rogov in the 1620–1640s: Aspect of Interpretation 343

Olga A. Tufanova. Rhymed Couplets on Drunkenness as a Poetry Sermon. 357

Ekaterina A. Andreeva. Confrontation between Moscow and Tver in Ustyuzha Chronicle: an Original Look at Famous Events . . . 385

Mikhail V. Pervushin. *The Legend of Magmet-Saltan* by Ivan Peresvetov: Lessons for the Russian Tsar 407

Alexey M. Nadezhkin. Sails of Tyr. Role of Polysemy in Ezekiel 27:7 419

POLEMIC

Andrey M. Ranchin. On the New Interpretations of "Dark Places" in *The Tale of Igor's Campaign* 431

Nina V. Trofimova. "And He Was a Glorious King." The Image of Ivan the Terrible in the *Mazurinsky Chronicle*. 455

**HISTORY
AND OLD RUSSIAN BOOKLORE**

Tigran S. Simyan. Political Context of the Invention of Writing (by Example Armenian and Slavic). 469
Sergey M. Ryabov, Alexey I. Popovich. St. Bartholomew's Day Massacre through the Eyes of Ivan the Terrible: in Search of the Ideal of Christian Authority. 492
Tatiana V. Chernukha. Influence of Trade Relations of Novgorod and Hansea Union on the Development of Enlightenment in Russia at the Turn of the 14th–15th Centuries (on the Example of Educational Activities of St. Gennady of Novgorod) 515

ARTS AND BOOKLORE

Galina A. Pozhidaeva. Attribution of Singing Schools of Moscow Rus' by the Features of Musical Style 529

**MEDIEVIAN STUDIES
AND LITERATURE OF THE MODERN TIME**

Oleg I. Fedotov. A Troyan in *The Tale of Igor's Campaign* and the Sonnets of Alexander Kondratiev 563
Tatiana I. Kovaleva, Igor E. Loshchilov. Victor Sosnora's Poem *1111*: from Old Russian Tradition to Avant-garde 581

Symbols 600

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом
Института мировой литературы им. А.М. Горького
Российской академии наук

**ГЕРМЕНЕВТИКА
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

СБОРНИК 22

Дизайн обложки
Д.К. Бернштейна

Компьютерная верстка
А.З. Бернштейн

Подписано в печать 20.09.2023
Формат 60×90 1/16
Усл.-печ. л. 37,5
Тираж 500 экз.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт мировой литературы им. А.М. Горького
Российской академии наук
121069 г. Москва, ул. Поварская, д. 25 а
тел. (495) 690-05-61

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов
в ФГУП Издательство «Наука» (Типография «Наука»)
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6

ISBN 978-5-9208-0727-4

9 785920 807274

ISSUE
22

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

[HERMENEUTICS OF OLD RUSSIAN LITERATURE]

GERMENEVTIKA DREVNERUSSKOI LITERATURY

СБОРНИК
22